

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**ESTUDOS SOBRE O CONCEITO DE COISA-EM-SI NA FILOSOFIA CLÁSSICA
ALEMÃ**

GLAUBER CESAR KLEIN

CURITIBA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

GLAUBER CESAR KLEIN

**ESTUDOS SOBRE O CONCEITO DE COISA-EM-SI NA FILOSOFIA CLÁSSICA
ALEMÃ**

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade
Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

Co-Orientadora: Prof^a. Dr^a. Giorgia Cecchinato.

CURITIBA

2013

Catálogo na publicação
Fernanda Emmanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Klein, Glauber Cesar

Estudos sobre o conceito de coisa-em-si na filosofia clássica
alemã / Glauber Cesar Klein. – Curitiba, 2013.
89 f.

Orientador: Profº. Drº. Paulo Viera Neto

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1. Filosofia alemã. 2. Idealismo alemão. 3. Sentimentos.
I. Título.

CDD 193

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 16 de maio de 2013.

Prof. Doutor _____ Assinatura: _____

<p>CURITIBA</p> <p>2013</p>	<p>ESTUDOS SOBRE O CONCEITO DE COISA-EM-SI NA FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ</p>	<p>GLAUBER CESAR KLEIN</p>
-----------------------------	--	--------------------------------

A JOÃO FRANCISCO KLEIN,
exemplo de dedicação e amor.

A Jasmim Luz Vitorino Klein,
animae dimidium meae.

AGRADECIMENTOS

Ao Paulinho, a quem sou devedor, de quem sou convicto admirador. Agradeço por me inspirar, desde 2007, o estudo de Kant e Fichte. À sua polidez intelectual e generosidade afetiva, devo o que há de mais gratificante neste trabalho. Se a presente dissertação não é um trabalho acabado, é sem dúvida o itinerário dos meus divertimentos sérios; sendo as alegrias maiores os encontros – em geral não marcados, como há sempre de ser quando há convivência – de orientação.

A Giorgia: Este trabalho não existiria, em absoluto, sem a sua generosidade como co-orientadora. Sua orientação foi maiêutica: em um primeiro momento, você me ajudou a duvidar da validade de minha tese; em um segundo momento, você me ajudou a conceber, por mim mesmo, novas ideias. A partir de suas palavras, tive a oportunidade de duvidar e aprofundar minhas potencialidades.

A Maria Isabel Limongi e a Marco Antonio Valentim, por todas as excelentes observações – na verdade, atentas correções – que me fizeram no exame de qualificação desta dissertação.

A todo o corpo docente do Departamento de Filosofia da UFPR. Em especial, aos professores Eduardo Salles de Oliveira Barra, Luiz Antonio Alves Eva, Luiz Damon Santos Moutinho, Marco Antonio Valentim, Maria Adriana Camargo Cappello, Maria Isabel Limongi, Vinicius Berlendis de Figueiredo e Viviane de Castilho Moreira. Vocês me ajudaram a compreender melhor o que é trabalhar seriamente em filosofia. Minha gratidão é inestimável.

A todos que fizeram parte – tutores e bolsistas – do grupo PET-Filosofia da UFPR, no período de 2005 a 2008.

A Marcia, Viviane e Andrea Klein, que sempre me apoiaram de diversos modos, principalmente com amor dedicado.

Aos amigos, todos. Mas, em especial: Ana Carolina, Ana Luísa, Antonio Marcus, Bruno, Cleiton, Diego Hauptman, Francisco Prata (que vale ouro) Gaspar, Goura Nataraj, Jeovane, Max, Thiago “Ínlito e preclaro aristotélico”, William.

Aos mais-que-amigos: Heloísa, Élcio e Diógenes. Agradecer-lhes justamente é mais difícil que fazer esta dissertação.

Às secretárias da Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da UFPR,
Aurea Junglos e Marianne Nigro.

À Capes (*Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior*),
cuja bolsa possibilitou materialmente esta dissertação.

Je congnois tout, fors que moy mesmes.

François Villon ¹

All my moral and intellectual being is penetrated by an invincible conviction that whatever falls under the dominion of our senses must be in nature and, however exceptional, cannot differ in its essence from all the other effects of the visible and tangible world of which we are a self-conscious part.

Joseph Conrad ²

O poliglota analfabeto, de tanto virar o mundo, ver as coisas e falar os papos, parou para pensar ao pé de uma montanha. Assaltaram-no dois pensamentos. Um na língua materna, outro em língua estrangeira. O primeiro fez a pergunta, o outro respondeu. Resultado: sou pai de minhas perguntas e filho de minhas respostas. Sei um signo. A regra diz: responda sim ou nunca responda, indefinitus et inexplicabilis sermo. Preciso acrescentar à pergunta o que lhe falta. Está faltando um signo. Logo o compreendido. Nada posso representar, o jogo pára. Muito silêncio, a salvar a coisa em si. Salve-se quem quiser, perca-se quem puder! É ouvir e crer. Esqueça-se o seguinte: sic, quid nunc causa est, ego annunciavi:

Non omnia — nomina.

Paulo Leminski ³

¹ *Ballade des Menus Propos*, in: *Poesias de François Villon*, trad., notícias e notas de Péricles Eugênio da Silva Ramos, São Paulo: Art Editora, 1986, p. 138.

² *The Shadow-Line: A Confession*, In: *The Selected Works of Joseph Conrad*, Chatham: Wordsworth, 2005b, p. 1277.

RESUMO

KLEIN, G. C. *Estudos sobre o conceito de Coisa-em-si na Filosofia Clássica Alemã*. 2012. 125 f. *Dissertação (Mestrado)*. – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

A dissertação tem como objeto de investigação a relevância do conceito de coisa-em-si nos primeiros escritos filosóficos de J. G. Fichte, em especial em sua *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, a Doutrina-da-ciência de 1794. A distinção entre fenômeno e coisa-em-si está na base da filosofia crítica de Kant, na medida em que defende que o conhecimento humano limita-se aos fenômenos, em oposição à ilusória pretensão de acesso às coisas como elas são em-si-mesmas (procuramos reconstruir sucintamente a formulação do problema que essa tese pretende responder, tal como foi elaborada por Kant). A despeito de se apresentar como solução das querelas metafísicas, a distinção despertou uma nova disputa histórica, agora dividindo defensores e objetores, em especial sobre o significado do conceito de coisa-em-si (neste sentido, em um segundo momento, pretendemos, de modo muito sumário, esclarecer essa discussão a partir das críticas de Jacobi e Schulze, por um lado, a tentativa de defesa por parte de Reinhold, de outro, e, por fim, o início da posição fichtiana à questão). Com base em declarações explícitas de Fichte, em sua Resenha ao Enesidemo, contra a consistência de significado e relevância funcional do conceito tematizado, a bibliografia sobre o autor muitas vezes passa ao largo de posteriores declarações do filósofo sobre a coisa-em-si, a saber, que ela é sentida, no quadro de uma limitação à atividade prática do Eu; assim, defenderemos, no seio da fundamentação de sua doutrina aquele conceito, antes enfaticamente rejeitado, retorna com um sentido e uma função delimitados. Deste percurso histórico-conceitual sobre a coisa-em-si, chegamos à tematização do surgimento de uma temática rica para o estudo da Doutrina-da-ciência, a saber, uma doutrina-do-sentimento (pretendemos delinear sua determinação e significado histórico). A tese pode ainda ser entendida como um argumento, complexo, mas preciso: o conceito de coisa-em-si, tanto em Kant quanto em Fichte, possui um campo semântico ambíguo: ora diz respeito à caracterização do modo realista de conceber o conhecimento (teórico e prático), ora representa uma determinação genuinamente crítico-transcendental; em Fichte, há uma rejeição ao conceito no sentido realista, porém, no sentido crítico, ele ocupa uma função indispensável; todavia, mesmo neste último sentido, há uma defasagem em relação ao pensamento kantiano, pois o autor da Doutrina-da-ciência conjuga o conceito de coisa-em-si à investigação do sentimento, em concreto, ao sentimento originário. Este percurso algo longo e tortuoso, integra um projeto de leitura abrangente sobre o pensamento ético de Fichte, orientando-se para entendê-lo como uma tentativa de correção do formalismo da filosofia moral kantiana.

Palavras-chave: Filosofia clássica alemã; idealismo alemão; coisa-em-si; Doutrina-da-ciência; sentimento.

³ *Catatau* (edição crítica), Curitiba: Travessa dos Editores, 2004 (3ª Ed.), s/p.

ABSTRACT

The dissertation has as object of research the relevance of the concept of the thing-in-itself in the early philosophical writings of J. G. Fichte, especially in his *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, the *Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*. The distinction between phenomenon and thing-in-itself is the basis of Kant's critical philosophy, in that it argues that human knowledge is limited to phenomena, as opposed to illusory pretense of access to *things as they are in themselves* (we try to reconstruct briefly the formulation of the problem that this thesis aims to answer, as elaborated by Kant). Despite presenting itself as the solution of disputes metaphysical distinction sparked a new historical dispute, now dividing supporters and objectors, especially on the meaning of the concept of the thing-in-itself (in this sense, in a second step, we intend to so very abstract, clarified from this discussion critical Jacobi and Schulze, on one hand, attempting to defense by Reinhold the other, and, finally, the start position fichtiana the question). Based on explicit declarations of Fichte, in his *Aenesidemus Review*. against the consistency of functional significance and relevance of the concept thematically, the literature on the author often goes off the philosopher's later statements about the thing-in-itself, the namely, that she felt, under a limitation to practical activity of I, so defend, within the grounds of his doctrine that concept before emphatically rejected, returns with a meaning and a function delimited. This historical background and conceptual model for the thing-in-itself, we come to the thematization of the emergence of a rich subject for the study of *Doctrine of Scientific Knowledge*, namely, a doctrine-of-feeling (we intend to delineate their determination and historical significance). The thesis can also be understood as an argument, complex but precise: the concept of the thing-in-itself, both Kant and Fichte, has a semantic ambiguous: sometimes relates to the characterization of realistic way of conceiving knowledge (theoretical and practical), now represents a genuinely critical-transcendental determination, in Fichte, there is a rejection of the concept in the realistic sense, however, in a critical sense, he occupies an indispensable function, but even in this latter sense, there is a lag with respect the Kantian thought, as the author of *Doctrine of Scientific Knowledge* combines the concept of thing-in-itself to the investigation of feeling, in particular, the *original feeling*. This course something long and tortuous, project integrates a comprehensive reading on the ethical thought of Fichte, guided to understand it as an attempt to rectification the formalism of Kantian moral philosophy.

Key-words: Classical German Philosophy, German Idealism; thing-in-itself; *Doctrine of Scientific Knowledge*; feeling.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 O PROBLEMA DE KANT.....	23
2.1 A FORMULAÇÃO DO PROBLEMA.....	23
2.2 A SOLUÇÃO DO PROBLEMA.....	28
2.3 COISA-EM-SI COMO NÚMENO.....	37
2.4 BREVE CONCLUSÃO DO CAPÍTULO.....	40
3 COMENTÁRIOS SOBRE UM LIVRO FECHADO.....	41
3.1 AS OBJEÇÕES DE JACOBI.....	41
3.2 A RÉPLICA DE REINHOLD ÀS OBJEÇÕES DE JACOBI.....	49
3.3 A TRÉPLICA DE SCHULZE: AS OBJEÇÕES DE JACOBI RETOMADAS A PARTIR DE UM PONTO DE VISTA CÉTICO.....	54
4 O SENTIMENTO DO MUNDO.....	58
4.1 O INÍCIO DA POSIÇÃO FICHTEANA CONTRA OS KANTIANOS E OS NÃO-KANTIANOS – A <i>RESENHA AO ENESIDEMO</i>	58
4.2 PROBLEMATIZAÇÃO DA POSIÇÃO FICHTEANA NA <i>SEGUNDA INTRODUÇÃO À DOCTRINA-DA-CIÊNCIA</i>	61
4.3 O PROBLEMA DA COISA-EM-SI NA <i>GRUNDLAGE</i> – UMA INTRODUÇÃO.....	64
4.4 RESUMO E NOVA PROBLEMATIZAÇÃO: AS POSIÇÕES DOS COMENTADORES DE FICHTE SOBRE O PROBLEMA DA COISA-EM-SI.....	66
4.5 NOTAS PARA UMA GÊNESE ETIMOLÓGICA E FILOSÓFICA DO SENTIMENTO.....	72
4.6 FICHTE LEITOR DE ROUSSEAU – O <i>SENTIMENTO PURO</i>	77
5 CONCLUSÃO.....	83
REFERÊNCIAS.....	85

I INTRODUÇÃO

Para aqueles que estão em estado de vigília, há um mundo único e comum.⁴

Seria árdua e demorada a tarefa de perfazer uma história filosófica da oposição entre *ser* e *aparência*, com seus inumeráveis correlatos, teóricos e práticos. Sabe-se que Vyāsa interpretou o conceito-imagem de *Māyā*, presente nos Vedas, à luz de uma distinção que por bem deve ser aproximada do dístico ilusão e verdade, segundo a qual o ilusório o é por conta de uma barreira cognitiva (*durga*)⁵; que Parmênides há muito contrapôs, sob a busca do conhecimento, os elementos sensíveis às evidências puramente racionais, a opinião (*τὰ πρὸ δόξαν*) à verdade (*τὰ πρὸ ἀλήθειαν*)⁶; que nos *Diálogos* Platão trouxe ao centro da discussão filosófica grega uma dialética entre ser e parecer ser⁷; que Sexto Empírico em suas *Hipotiposes pirrônicas*⁸ circunscreveu a inevitabilidade do assentimento (*ἀβουλήτως*) às “coisas que aparecem” (*φαινόμενα*), preferindo a suspensão do juízo (*ἐποχή*) no

⁴ HERÁCLITO, cf. BORNHEIM, G. A., (org.), **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998, Aforismo 89, p. 41.

⁵ KÖNIG, C. F. e WALDENFELS, H., **Léxico das religiões**. Trad. Luís, M., Sander, Ilson Kayser, Höhn, Annemanrie, Shclupp, Walter. O. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 348. Sobre a dualidade verdade e ilusão, ser e aparência: verbete *Hinduísmo*, item 6, *O advaita-Vedanta monístico*, pp. 264-5; o *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Second Edition, Cambridge University Press, 1999, pp. 544) chama a atenção para o conceito de *māyā* para entender o dualismo epistemológico do pensamento vedanta: “maya expresses the notion that there only seems to be a world composed of distinct conscious and nonconscious things, and rather than this seeming multiplicity there exists only ineffable Brahman. Brahman is conceived as somehow producing the illusion of there being a plurality of persons and objects, and enlightenment (moksha) is conceived as seeing through the illusion”.

⁶ BROCHARD, V., **Les sceptiques grecs**. Tradução esp.: Los escépticos griegos, trad. Vicente Quinteros, Buenos Aires: Editorial Losada S. A., 1945, p. 14.

⁷ PLATÃO, 476a-480a. **A República [ou sobre a justiça, diálogo político]**, trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado, rev. téc. e introd. Roberto Bolzani Filho, São Paulo: Martins Fontes, 2006, Livro V, pp.215-222.

⁸ Schopenhauer, valendo-se também de Sexto Empírico, mas remontando ao *Adv. math.* (L. VII, § 135), aponta a distinção presente em Demócrito; eis a passagem citada por ele: “Demócrito, ao negar que as coisas apareçam aos sentidos, diz que elas não aparecem tais como são na realidade, mas somente tais como aparecem. No entanto, os átomos e o vazio são reais [...]”. Chama a atenção que Schopenhauer trace a história da distinção a partir de Demócrito, Estobeu (“Uma distinção espantosamente clara e nítida entre a coisa-em-si e o fenômeno, no sentido kantiano, encontramos em uma passagem de Porfírio”, e fornece a referência precisa: Stob. v. 2, p. 716), Locke, Kant e... ele mesmo. O autor de *A Vontade na natureza* explica: “[Demócrito] abre aquela série que parte do mais decidido materialismo, mas desemboca no idealismo, e que se encerra em mim”, cf. SCHOPENHAUER, A. Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa-em-si e o fenômeno, in: **Sobre a Filosofia e seu método**, org. e trad. de Flamarion Caldeira Ramos, São Paulo: Hedra, 2010, pp. 135-6.

que diz respeito às coisas que são apenas pensadas (*νοούμενων*)⁹; que a moderna noção de representação problematizou, notadamente Berkeley em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, a distinção entre nossas ideias e os *objetos externos* que supostamente possam existir independentemente delas¹⁰, identificando assim representação e objeto – o *esse est percipi* –; que, enfim, a física newtoniana chamou de *fenômeno* simplesmente o objeto empírico, isento de todo prejuízo especulativo¹¹.

Estes e outros capítulos desta exaustiva história – *história da razão pura*?¹² – seriam, sem dúvida, o excelente expediente para dimensionar a novidade que Kant nos apresenta em sua célebre distinção entre fenômenos e coisas-em-si. Novidade que assim seria perfeitamente compreendida, uma vez que se baseia menos na originalidade dos termos, inexistente como se pode ver pela simples indicação que demos acima, que na significação própria conferida a eles à luz da *revolução copernicana em filosofia*. Uma vez determinada a significação própria que a distinção transcendental confere aos termos *phainómenon* e *noumenon*¹³, nossa

⁹ EMPÍRICO, S., Hipótiposes pirrônicas, Livro I, Capítulo IV: O que é o Ceticismo? In: **O que nos faz pensar**, nº 12, setembro de 1997, p. 116. Trad. de Danilo Marcondes. O vocabulário cético, em sua análise da filosofia dogmática, reserva uma palavra ainda mais estrita para significar o que se assemelha, se não se identifica, com a coisa-em-si em sua acepção de natureza íntima ou oculta das coisas: *ἄδηλα*. Mas, mesmo este vocábulo, recebe posteriormente um refinamento: há coisas aparentes, que são (pretensamente) conhecidas diretamente por meio de critérios, e há coisas ocultas (*τὰ πρὸ ἄδηλα*), conhecidas apenas indiretamente, por signos ou demonstrações; entre as coisas ocultas, há as que são absolutamente incognoscíveis (*καθάπαξ ἄδηλα*), e há as que o são apenas momentaneamente (*πρὸ καιθκρὸν ἄδηλα*), pois, embora possam ser consideradas ocultas por natureza (*φύσει ἄδηλα*), pode-se vir a (pretensamente) conhecê-las por raciocínio, por signos. Os signos, por sua vez, são de dois tipos, o comemorativo (*σημεῖον υπομνηστικόν*) e o indicativo (*σ. ἐνδεικτικόν*); o primeiro revela os *πρὸ καιθκρὸν ἄδηλα*, o último, os *φύσει ἄδηλα*. Cf. BROCHARD, op. cit., pp. 416-7.

¹⁰ BERKELEY, G. **Obras Filosóficas**. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Editora da UNESP, 2010. Cf. CONTE, J. A. Oposição de Berkeley ao Ceticismo. In: **Cadernos de História da Filosofia da Ciência**, Campinas, Série 3, v. 18, n. 2, p. 325-355, jul.-dez. 2008.

¹¹ Cf. CASSIRER, E., **El problema del conocimiento**, II (4a. reimp. México: FCE, 1993), p. 670.

¹² CRP, pp. A 853ss, B 881ss.

¹³ Cumpriria aqui percorrer outra história, a dos comentários especialmente dedicados a esclarecer a controversa distinção kantiana, mais concretamente ao conceito de coisa-em-si. Alguns dos nomes mais pertinentes, neste sentido, facilmente acessíveis, são: ADICKES, E. **Kant und das Ding an sich**, Hildesheim - New York: Olms, 1977. ALLISON, H. The Non-Spatiality of Things in Themselves for Kant. In: **Journal of the History of Philosophy** 14, 1977, pp. 313-21, **Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense**. New Haven - London: Yale UP, 1983. BONACCINI, J.A. **Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão**, Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2003. CASSIRER, E. **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuren Zeit**, II e III, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1974. GUYER, P. **Kant and the Claims of Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. LEBRUN, G. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 2001. LOUZADO, G. L. O paradoxo das coisas em si mesmas. In: **O Que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 19, pp. 149-164, 2005. PRAUSS, G. **Kant und das Problem der Dinge an sich**. Bonn:

história exaustiva completar-se-ia na abordagem da recepção dos contemporâneos à novidade kantiana¹⁴, com seu desdobramento temático e interesse conceitual que ainda não se esvaeceu por completo – do idealismo alemão (que tem a polêmica em torno do conceito de coisa-em-si como centro de interpretação do projeto transcendental), passando pelo neokantismo (sobretudo quando tomado em sua reação ao idealismo especulativo), pela fenomenologia (em Sartre, encontramos a clara exigência de um ser não-fenomenal, de algo que não aparece para justificar o conceito de aparição¹⁵; Arendt, por sua vez, dedicou várias de suas últimas páginas a repisar a distinção kantiana¹⁶) até preocupações por parte da filosofia analítica (expressamente, em Strawson¹⁷).

Pensamos que um capítulo relevante desta história deveria ser consagrado ao tratamento do tema pela obra de Johann Gottlieb Fichte. Este pensador alemão tem considerável importância histórica para a questão, por pelo menos três motivos.

Em primeiro lugar, sua obra floresceu em delicado momento pelo qual passava a filosofia madura de Kant, ainda não toda ela produzida e divulgada, mas já amplamente discutida e avaliada por uma série de pensadores (notadamente, fazem parte desta lista Jacobi, Reinhold, Schulze, Beck, Maïmon e Schiller). Por esta sorte, a intervenção fichteana é, de uma vez, resposta às leituras primogênicas de Kant e direcionamento das posteriores tomadas de posições que dele partiram.

Em segundo lugar, encontramos em Fichte uma dupla perspectiva sobre a distinção entre ser e aparência, fenômeno e coisa-em-si. Uma primeira perspectiva vê a posição deste filósofo como a de quem, desenganado das aporias dualistas,

Bouvier, 1974. VAIHINGER, H. **Commentar zu Kants: Kritik der Reinen Vernunft** (zweite Band). Stuttgart: Von W. Spemann Verlag, 1892.

¹⁴ Cf. GIL, F. (org.), **Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 1992. LIEBMANN, O., **Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung**. Stuttgart, 1865, (2ª ed.: Berlin: Reuther & Reichard, 1912).

¹⁵ Cf. DAMON, L., **O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana**, p. 90: "Quer dizer: aquilo que assegura a transcendência do fenômeno não pode aparecer; é esse o núcleo do argumento de Sartre: em Husserl, essa exigência se exprimiria na remissão ao infinito, ou no idealismo. A alternativa de Sartre será outra, mas marcada por essa exigência: a de que a aparição implique um ser que não aparece; o ser, diz Sartre, é a condição de todo desvelamento: ele é um ser-para-desvelar e não ser desvelado".

¹⁶ ARENDT, H., **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. De Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 17-51.

¹⁷ STRAWSON, P. F., **The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**. London - New York: Methuen, 1966, pp. 38ss. Segundo entendemos, Strawson julga como ponto mais problemático da filosofia de Kant a dupla afirmação sobre as coisas-em-si, que elas existem e que, não obstante, são incognoscíveis. Cf. GLOCK, H.-J. (ed.), **Strawson and Kant**, New York: Oxford University Press, 2007 (reprinted ed.).

contenta-se apenas com a edificação de um princípio absolutamente primeiro – *Grund* –, que dissolve qualquer dicotomia fundamental. Ora, para Fichte, este primeiro princípio fundador de todo saber científico é o Eu¹⁸. Segundo Cassirer, a “concepção tradicional” de Fichte falha ao entender que “a particularidade e a originalidade da teoria de Fichte [é] a crítica que exerce sobre o conceito de coisa-em-si”, pois a entende como resultado, não como “primeiro passo”. O “absurdo” da pergunta sobre como os objetos, tomados em absoluto (como coisas-em-si), podem ser por nós conhecidos, é desde início denunciado por Fichte, que não admite nenhum conceito de objeto senão *dentro* da esfera do saber¹⁹. Com isto, temos claramente a razão de ser das leituras de Fichte que afirmam, enfaticamente, que “dos adversários pós-kantianos da coisa em si, Fichte é, sem dúvida, um dos mais resolutos e consequentes”²⁰, baseada inequivocamente sobre as declarações do filósofo:

Mas que fazer da coisa em si, depois de ter-se sobrecarregado com ela? Sobre este ponto se funda todo mal-entendido quanto aos escritos kantianos (...). De fato, o lugar em que é possível com todo direito desembaraçar-se desse instrumental encontra-se no meio da Crítica. A doutrina-da-ciência nem mesmo permite a entrada a quem já não depôs esse fardo diante de sua porta.²¹

¹⁸ FICHTE, J. G. **Sämmtliche Werke**. Berlim: Walter de Gruyter, 1965 (ed. FICHTE, I. H.), I, pp. 91-101 [Doravante, citaremos esta obra com a sigla **SW**, seguida de indicação do Tomo em números romanos e da paginação em números arábicos]; _____. **A Doutrina-da-Ciência de 1794**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 357-363 e 522-534 [Doravante, citaremos esta obra com a sigla **DC94**, seguida da paginação em números arábicos]. Sobre o primeiro princípio em Fichte, temos diversos e competentes comentários: TORRES FILHO, R. R. **O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte**. São Paulo: Ática, 1975, pp. 176-82; **A finitude do eu na primeira filosofia de Fichte**. Dissertação de mestrado apresentada ao FFLCH/USP, 1966, s.d., pp. 1-32. IBER, C. O conceito de Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência de 1794/5. In: **Subjektivität, Vernunft und Ihre Kritik – Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus**, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, pp. 27-44 [trad. bras. de AMORA, K. C. **A dialética do Eu e do Não-Eu em Fichte e Schelling**, Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp. 21-46]. CASSIRER, op. cit., III, pp. 169-180. HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976, pp. 67-9. SANTORO, T. S. De Kant a Fichte: Apercepção como fundamento. In: **Cadernos de filosofia alemã**, n° 9, São Paulo: FFLCH/USP, Jan-Jun 2007, pp.71-90. ROSALES, J. R. de. El primer principio en Fichte. In: **El inicio del idealismo alemán**, Madrid: Editorial Complutense, s.d., pp. 63-102. THOMAS-FOGIEL, I. **Fichte, réflexion et argumentation**. Paris: J. Vrin, 2004, pp. 101-3, 118-28. PHILONENKO, A. **La liberté humaine dans philosophie de Fichte**. Paris: Vrin, 1980, pp. 159-65. GUEROULT, M. **L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte**. Paris: Les Belles Lettres, 1930. 2 v, t. I, pp. 185-211. HEIMSOETH, H. **Fichte**. München: Reinhardt, 1923 [trad. esp. de MORENTE, M. G., Madrid: **Revista de Occidente** (col. Los Filósofos, IX), 1931, pp.93-142, sobretudo pp. 129-42.

¹⁹ CASSIRER, op. cit., III, p. 163.

²⁰ TORRES FILHO, op. cit (1975), p. 84.

²¹ SW, II, 445n.

Segundo entendemos, não há refutação possível da leitura exposta acima, que podemos resumir do seguinte modo: a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, não obstante seu estabelecimento por parte de Kant justamente como solução da “controvérsia da própria filosofia ou, o que é o mesmo, do conflito *originário* [presente] no espírito humano”²², desencadeou, no entanto, inúmeros e novos problemas, em particular, uma dificuldade de coerência e acabamento à filosofia como ciência rigorosa, que, para ser possível, precisa desvencilhar-se da desastrosa distinção kantiana.

Contudo, uma segunda perspectiva se impõe: malgrado as diversas declarações fichtianas contra o conceito de coisa-em-si, igualmente são claras as passagens nas quais o autor parece reabilitar a necessidade, para toda filosofia crítico-transcendental, em sua campanha contra o dogmatismo, do conceito ora abordado:

Isto, que o espírito tem de pôr necessariamente algo absoluto fora de si (uma coisa em si) e contudo, pelo outro lado, reconhecer que o mesmo só está aí para ele (é um noumenon necessário), é aquele círculo, que ele pode ampliar ao infinito, mas do qual nunca pode sair. Um sistema que não toma em consideração esse círculo é um idealismo dogmático; pois é propriamente apenas o círculo indicado que nos delimita e faz de nós seres finitos; um sistema que tem a ilusão de ter saído dele é um dogmatismo realista transcendente.²³

Temos aqui uma contradição? Cabe ao leitor optar? Ou, com Fichte, *manter* a oposição? De nossa parte, acreditamos poder oferecer uma leitura que concilie,

²² De acordo com a expressão de Schelling, **Sämtliche Werke**, I, 294, *apud* TORRES FILHO, R. R., **Ensaio de filosofia ilustrada**, São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 164. A expressão, no entanto, já se encontra na Doutrina-da-ciência de 1794, SW, I, 156 (DC94, p. 82): “Esse conflito da razão consigo mesma deve ser solucionado, ainda que isso não seja possível, justamente, na doutrina-da-ciência teórica...”. SUZUKI, M., **O gênio romântico**, São Paulo: Iluminuras, 1998, pp. 27-9, aborda esta tópica a partir da compreensão crítica da *função* da ideia enquanto “síntese da razão [que] fornece o “substrato ou “correlato comum” para todas as possíveis sínteses válidas do entendimento”. Se entendemos bem, o comentador mostra que se as categorias do entendimento proporcionam *significação* para as intuições, as ideias da razão possibilitam *compreensão* das categorias. A questão então que se coloca é a da *concordância* entre a síntese do entendimento (síntese do múltiplo da intuição) e a síntese da razão (síntese dos conceitos puros do entendimento), que se realiza criticando o uso legítimo da razão (as ideias em seu uso regulativo não se confundem com as categorias em seu uso constitutivo): “O esvaziamento do significado constitutivo do conceito racional não implica a perda de sentido do mundo, e só mesmo uma certa obsessão pela significação inequívoca – poderia levar a menosprezar a importância das Idéias reguladoras em virtude de sua despretensão ontológica. Aquilo, no entanto, que é meramente negativo no que diz respeito à ampliação do conhecimento, desempenha um papel decisivo para a articulação sintática entre as partes da filosofia”.

²³ SW, I, 281 (DC94, p. 151).

sem distender, tal problema: De fato, Fichte abandona o conceito de coisa-em-si, recolhendo-o a seguir; porém, neste duplo movimento, não há atrito, pois trata-se de conceitos diversos sob o mesmo nome – em outras palavras, é o sentido dogmático do conceito que Fichte nega, com toda veemência, é o sentido crítico-transcendental que Fichte mantém, com igual ênfase. Mas isto ainda é apenas parte de nossa investigação sobre o significado e a função do conceito de coisa-em-si na *Doutrina-da-ciência*, pois é preciso igualmente atentar para significações originais que Fichte impõe ao conceito, já em seu sentido crítico; cabe a nossa leitura, portanto, mostrar que Fichte, neste ponto, *ultrapassa* Kant, na medida em que enriquece a já sofisticada significação do dito conceito.

No sentido de *encaminhar* esta leitura da filosofia fichteana, a presente dissertação tem como tese mais preciosa mostrar que a solução do “problema da coisa-em-si”, assim como os demais temas alentados acima, passa necessariamente pela tematização do papel fundamental do *sentimento* na filosofia de Fichte, em concreto em sua parte prática. Antes que um tema subalterno ou ainda uma temática datada à leitura romântica da *Doutrina-da-ciência*, nossa investigação aposta no papel fundamental do conceito de sentimento para o esclarecimento dos diversos problemas de interpretação do pensamento fichteano. Todavia, se estivermos corretos, ou ao menos justificados neste caminho de investigação, alcançamos o terceiro momento de justificação da importância histórica do estudo da obra de Fichte, no que diz respeito ao conceito de coisa-em-si, que podemos resumir esquematicamente assim: Do embaraço promovido, sobremaneira, pelas críticas de Jacobi – concretamente, o “problema da afecção” –, Fichte chega a uma distinção entre sensação e sentimento; o conceito de sentimento, porém, não foi por Fichte inventado, pelo contrário, é moeda corrente desde os moralistas britânicos e, de modo ainda mais enfático, desde Rousseau, se bem que, como veremos, a distinção mencionada remonte, em termos estritamente filosóficos, a Condillac; acontece que nosso autor leva às últimas consequências a *revolução copernicana em filosofia*, – o *sentimento* ganha aqui um novo solo – transcendental. Temos, pois, de estudar a interpretação fichteana da revolução copernicana, para então dimensionar corretamente a *função* do sentimento na *Doutrina-da-ciência*.

O *problema de Kant* envolve o estabelecimento de uma antinomia fundamental, que contudo é explícita apenas na terceira antinomia: realismo-idealismo. Com isso, diverge-se da leitura que localiza os lados da contenda entre

empirismo e racionalismo. Com efeito, a oposição realismo-idealismo é mais geral. Nesse sentido, podemos argumentar sumariamente que a contenda entre empiristas e racionalistas é apenas um momento, o moderno, da oposição mais fundamental, realismo-idealismo. Aliás, se estamos certos, a oposição empirismo-racionalismo é deficiente, pois não é intercambiável com a oposição entre realismo e idealismo. Notemos, Descartes (racionalista) e Berkeley (empirista) são ambos *acusados de idealistas*. A ação kantiana põe *sub judice* não o racionalismo ou o empirismo de um e de outro, mas, antes, o idealismo (sem dúvida, qualificado) dos dois. O realismo, por sua vez, não pode ser imediatamente identificado com o empirismo, pois do contrário não se compreende o que há de essencial na preocupação de criticar o realismo, a saber, duas coisas: a necessidade e a universalidade do conhecimento científico só podem fundar-se na idealidade da parte formal do conhecimento, a moral tem como sua condição fundamental a possibilidade de liberdade como autonomia:

Se os objectos do mundo sensível fossem tomados por coisas em si, e as leis da natureza acima mencionadas por leis das coisas em si, a contradição seria inevitável. Igualmente, se o sujeito da liberdade fosse, tal como os restantes objectos, representado como simples fenómeno, também a contradição seria inevitável, porque se afirmaria e negaria ao mesmo tempo justamente a mesma coisa de um mesmo objecto e no mesmo sentido. Mas, se a necessidade da natureza é simplesmente referida aos fenómenos, e a liberdade apenas às coisas em si, não surge assim nenhuma contradição, quando se admitem ou concedem os dois tipos de causalidade, por difícil ou impossível que seja tornar compreensível a da última espécie.²⁴

Ademais, traçar o contorno das antinomias, em Kant, sobre a oposição realismo-idealismo, serve-nos em verdade para pôr em tela o quadro (da filosofia transcendental) tal como irá ser pintado, em definitivo, pelas penas de Jacobi e Reinhold, que, por fim, será assim contemplado e definitivamente enquadrado por Fichte (dogmatismo-idealismo), levando em conta, todavia, que em Fichte a oposição tem desde o início contornos de fundo prático (justamente, esclarecimento da direção moral implícita nos dois lados).

²⁴ KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1987, A 150-1, p. 132. [Doravante, citaremos esta obra com a sigla **Prol.**, seguida de indicação da edição e de sua respectiva paginação (A ou B) e da paginação da edição referendada em números arábicos].

Na experiência, estão inseparavelmente ligadas a coisa, aquilo que deve ser determinado independentemente da nossa liberdade e pelo qual se deve orientar o nosso conhecimento, e a inteligência, que deve conhecer. O filósofo elevou-se acima dela. Se abstrair da primeira mantém uma inteligência em si, quer dizer, abstrai de sua relação com a experiência; se abstrair da última, mantém uma coisa em si, quer dizer, abstrai de que ela se manifesta na experiência – como fundamento explicativo da experiência.²⁵ O primeiro processo chama-se idealismo, o segundo dogmatismo.

A despeito de suas eventuais limitações, a distinção entre idealismo e realismo (ou dogmatismo, para Fichte)²⁶, tomada como a mais geral, aparece aqui como constituinte essencial do problema mais fundamental da filosofia crítica: por que a filosofia, a metafísica, a razão em seu exercício específico, não alcança minimamente, em contraste com outras ciências, a solidez da certeza? Por que ela anda, continuamente, em círculo, indefinida não apenas às possíveis soluções de problemas, mas mesmo às próprias formulações de suas questões? Por que, enfim, os homens não *acordam* entre si quando os temas das disputas são, justamente, os da razão, pretensamente igual em todos os indivíduos? Estranho paradoxo o da razão que, quanto mais distintamente racional, menos se furta à proximidade com o mundo onírico, no que esse tem de mais pessoal e, *ipso facto*, menos comum aos indivíduos em sua sociabilidade.

Se a razão esclarecedora, ao fim e ao cabo, mostra-se ela mesma embaraçosa, não menos difusas são as reações, diante de tal desfecho, dos homens nela e por ela cultivados: negação do poder soberano da razão; resignação ao paradoxo, instituindo-o como inevitável ao pensamento; adesão ao ceticismo,

²⁵ FICHTE, Primeira Introdução à Doutrina da ciência (trad. Fernanda Portela, in: GIL, F., op. cit. p. 318). Erste Einleitung in die Wissenschaftlehre [**Philosophisches Journal** Bd. V. S. 1-47, 1797. **Sämmtliche Werke**, herausgegeben von J. H. Fichte, Erster, Berlin, 1845, Verlag Von Veit und Comp. – SW I, 425-6: “In der Erfahrung ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn, und wonach unsere Erkenntniss sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahirt und über dieselbe sich erhoben. Abstrahirt er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, das heist, abstrahirt von Verhältniss zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heist, abstrahirt davon, dass es in der Erfahrung vorkommt, - als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heist Idealismus, das zweite Dogmatismus.”

²⁶ A julgar por *Prol.* A 63 (p. 58) – “O idealismo consiste na afirmação de que não existem outros seres excepto os seres pensantes; as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objecto exterior” –, o idealismo afirma que apenas os “seres pensantes” são coisas-em-si, ou ainda, radicalmente, um único ser pensante, Deus, é uma coisa-em-si; por oposição, portanto, o realismo afirma que não só os seres pensantes, mas também outros seres são ou podem ser tomados como coisas-em-si. O que procuramos salientar é a afirmação comum a realistas e idealistas de que conhecemos coisas-em-si. Evidentemente, a filosofia kantiana opõe-se a ambas as posições, afirmando a incognoscibilidade das mesmas, por contraste ao conhecimento objetivo dos fenômenos.

radical ou mitigado; retomada revisionista dos princípios metodológicos; etc. A cada reação, porém, reafirma-se a falência das pretensões *universalmente* conciliadoras do projeto iluminista ²⁷, se esse é entendido em contraste à tradição, em especial a *escolástica* – ela própria de definição problemática, embora o que aqui se quer salientar é a defesa do dogma, da imposição injustificada desde um ponto de vista puramente *humano* ²⁸.

Desde esse ponto de vista histórico sobre o Iluminismo – suas múltiplas direções, não meramente distintas mas conflitantes, quando o projeto mesmo ambicionava um acordo geral, justamente o *aperfeiçoamento generalizado* –, a filosofia de Kant é, a um só tempo, radicalmente reformadora e conciliatória: procura *acordar* as posições conflitantes dos filósofos iluministas desde um novo *princípio orientador*. Este é – o *conhecimento possível, para seres racionais finitos, diz respeito tão-somente aos fenômenos, não às coisas-em-si-mesmas*. Expressão da *revolução copernicana em filosofia*, este princípio torna possível distinguir as filosofias pregressas em idealistas e realistas, identificando-as, ao mesmo tempo, quanto a um princípio comum, a saber, o *princípio dogmático* do conhecimento das coisas – físicas ou metafísicas – tal como elas são em-si-mesmas

Se é verdade o que foi dito, que a revolução copernicana, expressa no princípio mencionado, é o ponto a partir do qual Kant pode, ao mesmo tempo, refutar e conciliar – isto é, criticar, portanto *limitar mutuamente* – as diversas

²⁷ Cf. ROUANET, S. P., **As razões do iluminismo**, São Paulo: Compainha das letras, 1987, p. 27: “A Ilustração foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. Propôs ideais de paz e tolerância, que até hoje não se realizaram. Mostrou o caminho para que nos libertássemos do reino da necessidade, através do desenvolvimento das forças produtivas. Seu ideal de ciência era o de um saber posto a serviço do homem, e não o de um saber cego, seguindo uma lógica desvinculada de fins humanos. Sua moral era livre e visava uma liberdade concreta, valorizando como nenhum outro período a vida das paixões e pregando uma ordem em que o cidadão não fosse oprimido pelo Estado, o fiel não fosse oprimido pela religião, e a mulher não fosse oprimida pelo homem. Sua doutrina dos direitos humanos era abstrata, mas por isso mesmo universal, transcendendo os limites do tempo e do espaço, suscetível de apropriações sempre novas, e gerando continuamente novos objetivos políticos”.

²⁸ Cf. KANT, I., Resposta à pergunta: Que é o iluminismo? (in: **A paz perpétua e outros opúsculos**, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1990, p. 11): “Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo”. Comparar com definição em O que significa orientar-se no pensamento (in: **Textos Seletos**, 3º Edição, trad. Floriano de Souza Fernandes, Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 98n.): “Pensar por si mesmo significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é a Ilustração (Aufklärung)”.

tendências conflitantes do iluminismo, então é desde o início *essencialmente constituinte* do kantismo a distinção entre fenômenos e coisas-em-si²⁹. Ora, tal kantismo, filosofia crítica ou transcendental, não existe – repetimos enfaticamente – senão sob a conjunção dos conceitos de fenômeno e coisa-em-si, e, assim, torna-se particularmente paradoxal a possibilidade de uma filosofia crítica que pretenda *rechaçar o conceito de coisa-em-si como um absurdo*. Esta parece ser, porém, a posição de Fichte, em diálogo com os demais leitores de Kant.

Para trazer alguma luz ao problema, *Comentários sobre um livro fechado* avança em nossa investigação reconstruindo, com algum rigor, a recepção dos contemporâneos da *Crítica* à tese mais essencial do idealismo transcendental – a dupla perspectiva sobre o objeto em geral. Julgamos que a exposição de tal recepção pode ser, sem muito prejuízo, dividida em dois grupos. O primeiro, comporta a recepção *antipática* à obra de Kant; consta aqui, em ordem histórica, Garve, Jacobi e Schulze. – Pelas razões acima apresentadas, tal reação à filosofia kantiana se traduz, necessariamente, como ataque ao conceito de coisa-em-si. O segundo, a recepção *simpática*, à qual fazem coro Reinhold e Fichte³⁰. – A singular posição de Fichte, contudo, está posta, pois a despeito de sua filiação à revolução copernicana, o autor não parece defender em absoluto, como Reinhold, a distinção entre fenômenos e coisa-em-si. De todo modo, a importância de tal capítulo funda-

²⁹ Cf., por exemplo, Prol. A 144-5 (. 127): “Eis aqui, pois, o mais estranho fenômeno da razão humana, de que não se pode mostrar nenhum exemplo em qualquer outro dos seus usos. Se, como frequentemente acontece, concebermos os fenômenos do mundo dos sentidos como coisas em si, se aceitarmos os princípios da sua ligação como universais para as coisas em si e não simplesmente para a experiência, o que, pois, é igualmente habitual, até mesmo inevitável, sem a nossa crítica, manifesta-se assim um conflito inesperado que nunca pode pacificar-se pelo habitual método dogmático, porque tanto a tese como a antítese podem ser estabelecidas por provas igualmente luminosas, claras e irresistíveis — e eu respondo pela justeza de todas estas provas —, e a razão vê-se assim dividida consigo mesma, situação acerca da qual se alegra o céptico, mas que lança o filósofo crítico para a reflexão e inquietude”.

³⁰ Pode-se questionar a exiguidade e artificialidade desta nossa divisão; Maïmon e Schiller são, sem dúvida, os nomes que faltam (entre outros, em particular Beck); aquele, em verdade, não poderia ser apostado a nenhum dos dois lados da contenda, a considerar que tanto pode ser visto como adepto ou como subversor da doutrina kantiana; adepto, porquanto desenvolve seu pensamento assimilando as teses kantianas; subversor, dado que, em suas desavenças críticas, emprenha-se em recuperar conceitos caros ao leibnizianismo, notadamente atacados por Kant, como, por exemplo, em termos kantianos, a não distinção em gênero de entendimento e sensibilidade; no que diz respeito ao conceito de coisa-em-si, em particular, a posição dúbia de Maïmon é ainda mais emblemática de seu lugar dificilmente acomodável desde a distinção rígida que, metodologicamente, propomos aqui. A posição de Schiller, por outro lado, não parece dificultosa em nosso enquadramento, à parte de levarmos em conta que ele também almeja ser um continuador, no sentido de levar mais longe, o idealismo crítico kantiano. De todo modo, essas duas lacunas de nossa reconstrução histórica não será, esperamos, demasiado prejudicial para os nossos fins.

se, sobretudo, no esforço em trazer à luz os elementos a partir dos quais Fichte adentra no debate sobre o “problema da coisa-em-si”.

À mão uma maior complexidade de problemas, *O sentimento do mundo* debruça-se sobre como, a partir do diálogo com os contemporâneos, a Doutrina-da-ciência começa a se delinear na *Resenha ao Enesidemo*. Porém, com ressalva, pois entendemos que entre a resenha e a *Grundlage* há uma defasagem. E aqui começamos a tatear uma posição dúbia de Fichte em relação ao conceito de coisa-em-si: na resenha, opõe-se totalmente a ele; na *Grundlage*, transparece um refinamento na compreensão do conceito: Fichte mantém a oposição a ele, em certo ponto-de-vista – o sentindo realista do termo –, mas o reabriga, repensado, em outro ponto-de-vista – como *númeno negativo*.

Neste novo horizonte, convém voltar a Kant e inquirir se, já na primeira *Crítica*, essa equivocidade do conceito de coisa-em-si já trabalhava de modo a contornar objeções sobretudo de matiz realista – wolffianas, jacobinianas, etc. Sim, claro, já Kant distinguiu vários significados para o conceito de coisa-em-si, e disso se apercebeu logo Fichte. Contudo, problemas permaneceram, em concreto o da *afecção*; a passividade essencial da sensibilidade, isto é, da *sensação* como *matéria* dos fenômenos, manteve-se problemática.

Se aqui parasse a reflexão, Jacobi, vitorioso, rejubilar-se-ia com sua *crença* realista. Porém, defendemos, Fichte apresentou uma nova distinção à filosofia crítica, a saber, entre *sensação* e *sentimento*; e é *aqui* que aquele refinamento do conceito de coisa-em-si recebe plena relevância, pois apenas conjugando esse refinamento com a introdução no sistema do conceito de sentimento é possível dar alguma resposta a estas questões: qual a causa da *sensação* – coisa-em-si *empírica*? –, qual a causa ou, melhor, *o que pode suscitar* o sentimento – coisa-em-si como *númeno*?

Ora, o mais subjetivo, o sentimento, pressupõe um impensado – o negativo, o *Outro*, se podemos usar uma velha denominação para Deus. Mas, trata-se aqui de *Deus*? Preliminarmente, respondemos negativamente: uma coisa é o *númeno negativo*, outra coisa a *ideia*, o interesse puro prático da razão; pois *aqui* se trata simplesmente da *gênese* da razão *finita*, ou seja, da razão *do homem em sua concretude*. Se isso procede, trata-se aqui, pois, do mundo! E o sentimento é, em

última instância, a *notícia* da concretude do mundo *limitando* a ação prática infinita do Eu.

O *sentimento do mundo* avança incipientemente a essas novas paisagens – e implicações – assim descortinadas pela *Doutrina-da-Ciência* como *Gefühlslehre*. E convirá então percorrer *a reflexão sobre a consciência-de-si*, para aí encontrar não o *em-si* do mundo – que permanece como fantasma ininteligível –, mas o *ponto-de-intersecção* entre o mundo inteligível e o mundo empírico – isso quer dizer: o *nosso* mundo.

2 O PROBLEMA DE KANT

Quando consideramos os construtores de castelos no ar dos tantos mundos de pensamento, cada um dos quais habita tranqüilamente o seu com exclusão dos outros (...), teremos paciência com a contradição de suas visões, até que estes senhores tenham acabado de sonhar.³¹

Neste capítulo, nosso objetivo será estabelecer as condições para a formulação kantiana da distinção entre fenômeno e coisa-em-si; trata-se de defender que o idealismo transcendental de Kant, cujo fundamento é justamente a noção por nós explorada, é uma tentativa inaudita³² de solução sistemática de diversos problemas, em especial os que representavam aporias ou limitações do pensamento iluminista, ainda que a avaliação geral kantiana estenda-se a toda a tradição metafísica.

2.1 A FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

Kant apresenta o objetivo da *Crítica da Razão Pura* como uma tentativa de dissolver as dificuldades que a metafísica *inevitavelmente*³³ encontra³⁴. *Inevitavelmente* porque a metafísica é, por definição, conhecimento que ultrapassa os limites da nossa experiência, o que para Kant significa uma pretensão de *conhecer o que não se pode provar*. Esta pretensão, contudo, é justificável, pois se

³¹ KANT, I. **Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica**, terceiro capítulo, II 342 (tradução de Joãozinho Beckenkamp). In: **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005, pp. 176-7.

³² Tentativa que assim se apresenta apenas inicialmente, sendo ao fim provada como plenamente satisfatória, **Crítica da razão pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbekian: 2001, XXII, nota [Doravante, citaremos esta obra com a sigla **CRP**, seguida de indicação da edição alemã e de sua respectiva paginação (A ou B)]: “Neste prefácio unicamente apresento, a título de hipótese, a mudança de método exposta na crítica e que é análoga a esta hipótese copernicana. Esta mudança será contudo estabelecida no corpo da obra (...) Será assim provada, já não hipoteticamente, mas apodicticamente”.

³³ Com correção, esse resultado é inevitável sem o exame prévio dos limites de nosso conhecimento a priori, isto é, sem a Crítica.

³⁴ CRP, A VIIss.

funda na tentativa de *completar* o conhecimento empírico, assim como satisfazer necessidades que são, por natureza, suprassensíveis.

Pode-se progredir *indefinidamente* no conhecimento por princípios necessários e reconhecidos na experiência sensível, por esse caminho, no entanto, nunca se encontrará respostas que esgotem as questões. Assim, segundo Kant, procurou-se princípios que não estão fundados na experiência e que a ultrapassam; com eles, livra-se da *incompletude* e *relatividade*. Contudo, esta tentativa de solução, não obstante sua aparente inevitabilidade, acabou por levar a metafísica à pluralidade de sistemas e à falta de critérios para decidir entre eles, uma vez que se abandonou a experiência como fonte e como pedra de toque. Os metafísicos acreditaram então que critérios meramente lógicos poderiam ser uma pedra de toque satisfatória para suas investigações transcendentais, uma vez que assim progrediu e se consolidou a lógica e a matemática³⁵. Os resultados da aplicação do método lógico ou matemático à metafísica, no entanto, foram desastrosos: pluralidade de sistemas, ineficácia da mera lógica como critério de decidibilidade entre eles³⁶, falta de unidade metodológica³⁷, constante desacordo quanto aos objetos próprios dessa ciência e, ainda, ignorância da razão do próprio fracasso.

³⁵ Com correção, a tradição assim entendia, mas parte da argumentação kantiana consistirá justamente em defender que a geometria funda-se nas formas puras da intuição, não em simples conceitos.

³⁶ O que significa dizer que, nesse contexto, cada sistema metafísico é um mundo diferente, isolado, no qual seu autor vive tranquilamente. Assim, diz Kant, os sistemas metafísicos não diferem dos sonhos, no que esses têm de particular, subjetivo, introvertido. Seus autores dormem. O despertar significa a consciência de um mundo comum, que não pode comportar, no entanto, as contradições que existem entre aqueles mundos particulares. Cf. KANT, 2005, pp. 176-7: “Aristóteles diz em algum lugar: quando estamos acordados, temos um mundo em comum, mas quando sonhamos cada qual tem seu próprio. Quer me parecer que deve ser possível inverter a última proposição e dizer: se de diversos homens cada qual tem seu próprio mundo, então é de supor que eles sonham. Nesta base, quando consideramos os construtores de castelos no ar dos tantos mundos de pensamento, cada um dos quais habita tranquilamente o seu com exclusão dos outros (...), teremos paciência com a contradição de suas visões, até que estes senhores tenham acabado de sonhar. Pois, quando eles alguma vez, queira Deus, estiverem inteiramente acordados, isto é, abrirem os olhos em uma direção que não exclui a concordância com o entendimento de outro homem, nenhum deles verá algo que não devesse, à luz de suas demonstrações, mostrar-se evidente e certo também a qualquer um dos outros, e os filósofos habitarão então um mundo comum, tal como os matemáticos já possuem há muito tempo, um acontecimento importante que já não pode demorar muito, na medida em que se possa confiar em certos sinais e premonições que apareceram há algum tempo sobre o horizonte das ciências” (grifos no original). Desta passagem, que data de 1776, portanto cinco anos antes da primeira Crítica, podemos ver ainda que Kant já concebia a situação da metafísica como o “teatro das disputas infundáveis”, levando a antinomias, que só podem ser dissolvidas por um “despertar”, similar ao que atravessou a matemática, que então estava sendo apontado pelos sinais no “horizonte das [demais] ciências”. A propósito, cf. CASSIRER, 1993, **El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas II**, Nacimiento de la filosofía crítica, II, pp. 555ss, pp. 565ss.

Após uma tentativa malograda de pôr fim às disputas seculares por meio de um caminho inteiramente novo, a de Locke³⁸, dando assim a impressão de que todas as possibilidades de realizar a metafísica como ciência já haviam sido aventuradas, em vão, e a meio do sucesso das demais ciências³⁹, nomeadamente a Lógica, a Matemática e a Física⁴⁰, a credibilidade da metafísica fica *sub judice*, com três consequências principais, que são: 1. Apelo ao senso-comum⁴¹, o que para Kant significa uma confusão de gêneros, uma vez que o bom senso é útil e encontra seu limite nos juízos que se aplicam unicamente à experiência imediata, portanto, às questões particulares, enquanto que a metafísica é o gênero de conhecimento que necessita de juízos gerais, a partir de simples conceitos. A confusão, pois, está no uso de juízos empíricos em questões que são metafísicas⁴², o que nunca poderá resultar bem. 2. Ceticismo⁴³, consequência direta da pluralidade de sistemas e da falta de critérios para decidir entre eles. 3. Indiferença⁴⁴ frente às pretensões da

³⁷ Vale ressaltar que a metafísica dogmática possui método (análise) e critérios (lógicos, como princípio de não-contradição, etc.), porém, eles são insuficientes. Sobre isso, Kant já parece estar convencido em 1763, **Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia**, Observação geral, II 202ss, (tradução de Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza). In: KANT, 2005, pp. 96-9; cf. também CASSIRER, 1993, op. cit., pp. 555-6: “El ensayo sobre las Magnitudes negativas terminaba trazando una línea divisoria entre el reino de los conceptos y el reino del ser. El principio de contradicción no sirve para expresar ni resolver los problemas planteados por la existencia empírica. La filosofía wolffiana buscaba el criterio de la realidad en la ordenación y la trabazón de lo concreto, pero ahora se ve que estas características lógicas resultan insuficientes, si a ellas no vienen a añadirse otros factores y criterios “materiais”.”

³⁸ CRP, A IX.

³⁹ CRP, B VIII. Cf. também *Prol.*, A 5, p. 12: “Parece quase ridículo que, enquanto todas as outras ciências progredem continuamente, ela ande constantemente às voltas no mesmo lugar, sem avançar um passo, ela que quer ser a própria sabedoria e cujos oráculos todos os homens consultam. Também os seus adeptos se dispersaram muito e não se vê que aqueles que se sentem suficientemente fortes para brilhar noutras ciências queiram arriscar nesta a sua fama, onde toda a gente, que, aliás, é ignorante em todas as outras coisas, se atribui um juízo decisivo porque, neste campo, não existe na realidade uma medida e um peso seguros para distinguir a profundidade da loquacidade trivial.”

⁴⁰ CRP, B VIII – XVIII.

⁴¹ *Prol.* p. 16, A 11, 12.

⁴² *Prol.*, p. 17, A 13, 14. Cf. também BONACCINI, 2003, p. 190, nota 9.

⁴³ *Prol.*, p. 144, A 164: “O cepticismo, na sua origem primeira, brota da metafísica e da sua dialéctica indisciplinada.”

⁴⁴ CRP, A X. Vale notar que este indiferentismo é uma consequência, para Kant, do espírito iluminista, que a tudo submete ao tribunal da razão: “Porém, esta indiferença, que se produz no meio do florescimento de todas as ciências e ataca precisamente aquela, a cujos conhecimentos, se pudéssemos adquiri-los, renunciaríamos com menos facilidade do que a qualquer outro, é um fenómeno digno de atenção e de reflexão. Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente...” (grifo do original). E que, diferentemente das outras duas consequências indicadas, aponta para um novo começo (CRP, A X): “Agora, depois de serem tentados todos os caminhos (ao que se vê) em vão, reina o enfado e um indiferentismo, que engendram o caos e a noite nas ciências, mas também, ao mesmo tempo,

metafísica, que não consegue repetir os resultados das outras ciências⁴⁵, a despeito de sua antiguidade e de suas repetidas tentativas.

A conjunção destes três fatores forma o contexto da metafísica tal como Kant o encontrou. São peças de um quebra-cabeça que nunca se encaixam. E Kant não será outro a tentar uma nova organização com a esperança de finalmente encontrar a que complete perfeitamente a posição *destas* peças. Ao contrário, ele está convencido de que é preciso jogar com outro tabuleiro. Para isso, no entanto, ele precisa antes provar o porquê da necessidade de mudar o jogo e suas peças. Em outras palavras, mais corretas, ele precisa mostrar porque a metafísica, até então, descambava para as consequências funestas que explicitamos, ou ainda, porque o fracasso da metafísica em sua pretensão de cientificidade não é um resultado contingente, mas antes uma consequência necessária de princípios ou pressupostos falsos de que partiram os dogmáticos.

Embora seja habitual julgar que a necessidade dos fracassos da metafísica devia-se à falta de um método (adequado) e de critérios universais, que permitiriam estabelecer os limites do objeto e das investigações desta ciência (juízo que se vale de uma analogia com as ciências bem-sucedidas e que de certa forma faz parte da *colocação do problema* por parte de Kant), pensamos⁴⁶ que esta é uma caracterização negativa, revelando antes as consequências do que a causa. O ponto é que para elaborar um método adequado e estabelecer critérios seguros e universais, sem recorrer no erro das tentativas pré-críticas, é necessário saber *por que* o método e os critérios anteriores eram falhos, enfim, saber quais os pressupostos e princípios do modo anterior de fazer metafísica.

Em carta a Garve, datada de 21 de novembro de 1798, Kant indica que sua investigação crítica começou e foi motivada pelas antinomias:

A antinomia da razão pura – 'o mundo tem um começo; ele não tem nenhum começo', e assim por diante, até à quarta: 'há liberdade no homem' contra 'não há nenhuma liberdade, só a necessidade da natureza' – é o que primeiro me acordou de meu sono dogmático e me dirigiu à Crítica da razão

são origem, ou pelo menos prelúdio, de uma próxima transformação e de uma renovação dessas ciências, que um zelo mal entendido tornara obscuras, confusas e inúteis".

⁴⁵ Com exatidão, da Lógica, da Matemática e da Física.

⁴⁶ Pensamos com BONACCINI, 2003, pp. 169-70.

pura, para resolver o escândalo da ostensiva contradição da razão consigo mesma.⁴⁷

Outras passagens⁴⁸ parecem abonar esta interpretação⁴⁹, qual seja, de que o diagnóstico kantiano acerca da razão do fracasso metafísico está fundado na análise das antinomias. A metafísica redundava em antinomias, isto porque tenta responder, com o uso da razão pura, a questões que ultrapassam os limites da experiência possível. Como já vimos, isto ocorre porque a metafísica é justamente a ciência que deve tratar das questões que ultrapassam os objetos sensíveis:

...os meus princípios que fazem das representações dos sentidos fenómenos, em vez de transformarem a verdade da experiência em simples aparência, são antes o único meio de evitar a ilusão transcendental mediante a qual a metafísica, desde sempre, se iludiu e foi induzida aos esforços infantis de agarrar bolas de sabão, porque se tomavam os fenómenos, que são simples representações, por coisas em si mesmas; daí se seguiram todas aquelas ocorrências curiosas da antinomia da razão, que mencionarei mais adiante, e que se encontra suprimida por esta simples

⁴⁷ KANT, I. **Kants gesammelte Schriften**. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (in 23 Bänden). Berlin: Georg Reimer, 1910, XII, 257-258. Grifos nossos. Também citada, com algumas diferenças, por LEBRUN, **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 95: “Meu ponto de partida não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a Antinomia da razão pura... foi ela que me despertou pela primeira vez do sono dogmático e me levou à crítica da própria razão, para fazer cessar o escândalo de uma aparente contradição da razão consigo mesma”. É pertinente, ainda, notar a explicação de Rubens Rodrigues TORRES FILHO, *A virtus dormitiva de Kant*, in: **Ensaio de filosofia ilustrada**, São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 37, sobre a expressão “sono dogmático” – por ocasião da análise de outra passagem de Kant, mais célebre, na qual o despertar crítico é consagrado à “advertência de David Hume” sobre a justificação do princípio de causalidade, na qual “sono” (*Schlummer*) quer dizer mais propriamente “sono pesado, letargia, ou, mesmo, modorra”.

⁴⁸ CRP, A XII-XIII: “Assim, enveredei por este caminho, o único que me restava seguir e sinto-me lisonjeado por ter conseguido eliminar todos os erros que até agora tinham dividido a razão consigo mesma, no seu uso fora da experiência. Não evitei as suas questões, desculpando-me com a impotência da razão humana; pelo contrário, especifiquei-as completamente, segundo princípios e, depois de ter descoberto o ponto preciso do mal-entendido da razão consigo mesma, resolvi-as com a sua inteira satisfação”. B 22-23: “Como, porém, até agora todas as tentativas para dar resposta a essas interrogações naturais, como seja, por exemplo, se o mundo tem um começo ou existe desde a eternidade, etc., sempre depararam com contradições inevitáveis, não podemos dar-nos por satisfeitos com a simples disposição natural da razão pura para a metafísica, isto é, com a faculdade pura da razão, da qual, aliás, sempre nasce uma metafísica (seja ela qual for); pelo contrário, tem que ser possível, no que se lhe refere, atingir uma certeza: a do conhecimento ou ignorância dos objetos, isto é, uma decisão quanto aos objetos das suas interrogações ou quanto à capacidade ou incapacidade da razão para formular juízos que se lhes reportem; consequentemente, para estender com confiança a nossa razão pura ou para lhe pôr limites seguros e determinados. Esta última questão, que decorre do problema geral acima apresentado, poderia justamente formular-se assim: como é possível a metafísica enquanto ciência? B 434, A 408; cf. também A 413-24 (sic), B 451-2. Ver ainda GUYER, 1987, pp. 385ss.

⁴⁹ Que foi defendida, ou pelo menos enunciada, pela primeira vez por ERDMANN, B. *Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie*. In: **Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie (1882-1884)**, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992, p. xxviii; *apud* FIGUEIREDO, V. *Apresentação*, in: KANT, 2005, pp. 15-6.

observação, a saber, que o fenômeno, enquanto for utilizado na experiência, suscita a verdade, mas logo que ultrapassa os limites da mesma e se torna transcendente produz apenas a aparência.⁵⁰

Como a experiência não pode fornecer os objetos desta ciência, a metafísica conta exclusivamente com o uso *a priori* de conceitos puros para responder às questões que a razão mesma se coloca, método que, como já foi apontado, seguia o juízo da época acerca da matemática. Assim, o insucesso – os resultados antinômicos – da metafísica equivale, para Kant, à legitimidade ou coerência da própria razão. Como a metafísica, com seu uso exclusivamente de conceitos *a priori*, acaba por redundar em antinomias, parece plausível investigar se não é a própria razão a causa do insucesso⁵¹, se não é ela mesma que leva, *inevitavelmente*, às contradições e aos resultados aporéticos:

Porque será então que ainda aqui não se encontrou o caminho seguro da ciência [metafísica]? Acaso será ele impossível? De onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios? Mais ainda: quão poucos motivos teremos para confiar na nossa razão se, num dos pontos mais importantes do nosso desejo de saber, não só nos abandona como nos ludibria com miragens, acabando por nos enganar! Ou talvez até hoje nos tenhamos apenas enganado no caminho; de que indícios nos poderemos servir para esperar, em novas investigações, sermos melhor sucedidos do que os outros que nos precederam?⁵²

Assim, o problema que Kant tem de enfrentar é o de resolver as antinomias, mostrar que a metafísica – conhecimento puro da razão – é possível como ciência, o que equivale a mostrar *por que* a metafísica dogmática cai em aporias e quais os princípios que a nova metafísica precisa adotar. Se este empreendimento for bem sucedido, Kant garante ao mesmo tempo a validade e consistência da própria razão pura.

2.2 A SOLUÇÃO DO PROBLEMA

⁵⁰ Prol. A 69 (trad. port. p. 63).

⁵¹ CRP, B XV.

⁵² Idem.

Mas como Kant pode criticar, para rechaçar ou validar, a possibilidade de um conhecimento racional puro senão pelo uso do mesmo? Não haveria aqui um círculo, que já de início inviabilizaria a solução do problema levantado por Kant? Se a razão pura é confusa e contraditória, seu autoexame também não o será?⁵³ O ponto de partida da investigação de Kant, entretanto, é outro. Trata-se antes de analisar a possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos da experiência do que a possibilidade do conhecimento dos objetos suprassensíveis⁵⁴. Assim, o primeiro passo da investigação é, justamente, uma análise do modo de proceder dos conhecimentos que já encontraram a via segura da ciência. Kant quer saber, em um primeiro ponto, se os elementos da razão pura em geral operam e são a fonte do conhecimento necessário e universal a que chegam a lógica, a matemática e a física, portanto, do conhecimento cuja validade não está posta em dúvida.

Mas o deslocamento da investigação dos objetos metafísicos para uma análise das ciências não serve apenas como uma estratégia para escapar do círculo supramencionado, ela é antes uma exigência da própria problemática que Kant enfrenta, uma vez que os dogmáticos buscavam alcançar o conhecimento seguro na metafísica a partir do exemplo destas ciências. Segundo Kant⁵⁵, a matemática representava a ciência-modelo para as pretensões dos metafísicos dogmáticos⁵⁶.

⁵³ Dificuldade já apontada de maneira similar por Kant na *Investigação sobre a evidência dos primeiros princípios da teologia natural e da moral*, II 275 (tradução de Luciano Codato), in: KANT, 2005, pp. 103-4: “Que modo de proceder, porém, deverá possuir este próprio tratado, em que se deve mostrar à metafísica seu verdadeiro grau de certeza, juntamente com a via pela qual aí se chega? Se esta exposição fosse, uma vez mais, metafísica, então seu juízo seria justamente tão inseguro quanto tem sido até agora essa ciência, que espera adquirir alguma constância e solidez graças a esta exposição, e tudo se poria a perder. Confiarei, por isso, a todo o conteúdo de meu tratado proposições empíricas seguras e consequências imediatas extraídas a partir delas. Não me fiarei nas doutrinas dos filósofos, cuja insegurança dá ensejo justamente à presente tarefa, nem nas definições, que enganam com tanta frequência” (grifos nossos).

⁵⁴ Cf. Prol., p. 177, A 207, nota: “O idealismo propriamente dito teve sempre uma intenção mística e não pode ter outra; o meu idealismo, porém, visa simplesmente compreender a possibilidade do nosso conhecimento a priori dos objectos da experiência, problema que até agora não foi resolvido, nem sequer levantado” (grifos nossos).

⁵⁵ CRP A 712, B 741: “A matemática fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura que se estende com êxito por si mesma, sem o auxílio da experiência”.

⁵⁶ CRP, A 4, B 8: “Pois que uma parte desses conhecimentos, [como sejam os de] a matemática, há muito que é do domínio da certeza, dando assim favorável esperança para os outros, embora estes últimos possam ser de natureza completamente diferente”. Cf. também A 712ss, B 740ss. No **Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia**, II 167, loc. cit., p. 53, Kant distingue dois empregos filosóficos da matemática, quais sejam, imitação de seu método e aplicação de suas proposições aos objetos da filosofia. Em relação a este, Kant defendia ser de uso vantajoso; em relação ao primeiro, no entanto, seu juízo já era negativo.

Estes⁵⁷ entendiam que a matemática constituía-se tão somente de proposições *a priori* analíticas (o que para eles era o mesmo), progredindo então pela simples análise, tendo o princípio de contradição como pedra de toque. O método bem-sucedido da matemática, então interpretado como absolutamente analítico, fez com que os metafísicos acreditassem que o mesmo era possível na sua pretensão de conhecimento de objetos que ultrapassam totalmente a nossa experiência. Poderíamos conhecer a origem do mundo, a simplicidade da alma, a existência de Deus, etc., a partir exclusivamente da análise de conceitos *a priori*. O resultado, no entanto, continuou a ser antinômico. E, segundo Kant, não poderia deixar de ser, pois, de um lado, (1) essa concepção da natureza do conhecimento matemático é errada, por outro, (2) o uso que dela faziam os dogmáticos estava fundado numa falsa pressuposição.

Uma vez bem estabelecidos estes pares, voltemos aos dois pontos que, julgamos, são os essenciais para entender a importância nuclear, para o empreendimento kantiano, da análise da matemática. O primeiro deles é a argumentação de Kant para mostrar que os dogmáticos estavam errados ao julgar que o conhecimento matemático é puramente analítico. De fato, diz Kant, as inferências matemáticas procedem segundo o princípio de contradição, mas disso não se segue que os axiomas sejam conhecidos por análise, pelo contrário, são juízos sintéticos *a priori*. Temos que, na aritmética, o conceito de doze não está contido o conceito da soma do 5 e do 7, e nem o contrário é possível. A proposição “ $5 + 7 = 12$ ” só pode ser inferida a partir da presença das unidades 5 e 7 *na intuição*. Com os princípios da geometria pura ocorre o mesmo: do conceito de *linha reta* não posso extrair nada mais que qualidade, mas não quantidade; a proposição que diz ser a linha reta a menor distância entre dois pontos requer uma intuição do espaço, e é, portanto, sintética⁵⁸. Dito ainda de outro modo, Kant argumenta aqui que os dogmáticos ignoraram o fato de que uma análise nada mais pode fazer senão decompor, desmembrar, o conceito⁵⁹, que, contudo, *pressupõe algo a que se refere, o qual só pode nos ser dado através de uma intuição*. A impossibilidade desta

⁵⁷ O caso exemplar e fundamental parece ser Leibniz, que defendia que a matemática tem seu fundamento exclusivamente em definições e no princípio de contradição, portanto, que ela é absolutamente analítica (cf. *Novo ensaio sobre o entendimento humano*, livro IV, cap. VII), *apud* HÖFFE, O. **Immanuel Kant**, 2005, São Paulo: Martins Fontes, pp. 53-4.

⁵⁸ CRP A 10ss, B 14ss; Prol., A 26ss, pp. 26ss.

⁵⁹ Prol., A 72, p. 65.

concepção para os pensadores pré-críticos, entretanto, acontecia porque para eles a tese de que os axiomas da matemática são fundados na intuição implicava que ela seria, então, *a posteriori*, o que vale dizer, sem necessidade e universalidade restritas (sendo que estas qualidades serviam de ponto de partida para as suas pretensões). No entanto, a filosofia transcendental de Kant assegura o caráter necessário e universal da matemática, pois os conceitos fundamentais desta são dados na intuição *pura*.

Assim, para Kant, a matemática *constrói* seus conceitos⁶⁰, com o auxílio da imaginação, a partir da forma da intuição pura⁶¹, a saber, do tempo. Por tanto, há sempre uma pedra de toque para validar ou não estes conceitos, a saber, a forma da intuição, que, para Kant, é em nós *sensível* (leia-se passível). No conhecimento metafísico, todavia, opera-se apenas com *meros conceitos*, sem a possibilidade de apresentá-los em uma intuição correspondente, como acontece na matemática, geometria ou física pura, isto porque seus objetos não são, por definição, sensíveis⁶². Só seria possível apresentar um correlato intuitivo, isto é, *real*, aos conceitos racionais metafísicos em uma intuição não sensível, o que vale dizer, numa intuição que *nós não possuímos*.

Num segundo momento, o ganho da análise da matemática é o da descoberta do pressuposto que tornava os princípios dogmáticos responsáveis pelo fracasso da metafísica como ciência: Eles pressupunham que seria possível avançar no conhecimento de objetos metafísicos a partir de meras definições e análise conceitual, o que vale dizer – *parte-se do princípio de que é possível conhecer as coisas tais como elas são em si mesmas*, isto é, seria possível ter acesso à essência – o que o ser é em absoluto, em si mesmo – dos objetos. Este princípio é o que torna possível as pretensões dogmáticas de conhecer objetos, os quais não temos

⁶⁰ CRP, A 713ss, B 741ss: “O conhecimento filosófico é o conhecimento racional por conceitos, o conhecimento matemático, por construção de conceitos. Porém, construir um conceito significa apresentar a priori a intuição que lhe corresponde. Para a construção de um conceito exige-se, portanto, uma intuição não empírica que, conseqüentemente, como intuição é um objeto singular, mas como construção de um conceito (de uma representação geral), nem por isso deve deixar de exprimir qualquer coisa que valha universalmente na representação, para todas as intuições possíveis que pertencem ao mesmo conceito”.

⁶¹ Similar é a análise da “ciência da natureza”. Em B 17 – B 18, Kant cita exemplos de juízos sintéticos a priori da física, por exemplo, em todas as mudanças no mundo corpóreo a quantidade de matéria permanece imutável, sendo que no conceito de matéria não está contido o predicado de permanência. A propósito, ver também Prol., A 73ss, pp. 66ss.

⁶² Ainda a propósito das diferenças entre os juízos metafísicos e os da matemática e os da física, cf. CRP, A 736, B 764.

acesso sensível, posto que são inteligíveis, por meio de meros conceitos e análise. Mas, como já salientamos, este pressuposto funda-se, para Kant, num juízo errado acerca do *modus operandi* da matemática, que, emprestado à metafísica, desemboca em antinomias e na falta de um critério de decidibilidade satisfatório⁶³.

A proposta de solução dada por Kant parte novamente da análise das ciências que, a seu ver, já encontraram “a via segura da ciência”⁶⁴. Elas também passaram por períodos de “mero tateio”⁶⁵, até que então, por meio de uma *revolução súbita do modo de pensar*⁶⁶, alcançaram final e definitivamente a estabilidade e segurança que agora gozam. O juízo de Kant é o de que esses domínios bem-aventurados do saber humano só foram possíveis quando se compreendeu que

a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta.⁶⁷

Com isso, entende-se que o nosso conhecimento não pode *partir* ou regular-se apenas com o que nos é dado, posto que assim não conheceríamos nada *a priori* das coisas, portanto, nenhum conhecimento necessário e universal seria possível. Ao contrário, as ciências atestam que antes é necessário ter um plano prévio, *orientar-se* com princípios e critérios que determinem o que se quer descobrir.

A metafísica deve abandonar o princípio que reza que as coisas-em-si-mesmas nos são dadas, de alguma forma, e então apenas a partir disso regulamos nosso conhecimento delas. Antes, ela deve seguir o exemplo de Copérnico, que,

⁶³ CRP, A 740, B 768; Prol. A 212-3, p. 181: “As outras ciências e os outros conhecimentos possuem, contudo, o seu padrão. A matemática tem o seu em si mesma, (...) Mas, para julgar a coisa que se chama metafísica, deve primeiro encontrar-se o padrão (fiz uma tentativa para o determinar a ele e ao seu uso). Que há, pois, a fazer até ele ser encontrado, se, não obstante, importa avaliar escritos deste gênero? Se eles são de tipo dogmático, pode agir-se como se quiser: aqui ninguém se erigirá em mestre relativamente a outros, se se encontrar alguém que lhe pague na mesma medida. Se, porém, são de natureza crítica, visando não outros escritos, mas a própria razão, de maneira que o padrão de avaliação não pode já ser adoptado, mas deve primeiramente ser procurado, podem, neste caso, admitir-se objecções e censuras; a compatibilidade, porém, deve estar na base, porque a necessidade é comum e a carência de conhecimento necessário torna inadmissível a atitude decisiva de um juiz”.

⁶⁴ CRP, B VII.

⁶⁵ Idem, ibidem.

⁶⁶ Idem, B XII.

⁶⁷ Idem, B XIII.

segundo Kant, tentou ver se não teria mais sucesso em suas investigações ao postular que o espectador gira em torno dos objetos (celestes), e não o contrário⁶⁸. Ela deve, enfim, tentar uma *inversão completa do ponto de partida*. Isto quer dizer que deve abandonar o princípio de que nossa intuição regula-se pelos objetos que nos são dados. Com efeito, diz Kant⁶⁹, é um contrassenso imaginar que podemos conhecer algo *a priori* do objeto (vale dizer, *absolutamente a priori*, portanto, o único modo de ter deles um conhecimento necessário e universal⁷⁰), se dependemos que ele nos seja dado. Só podemos pretender conhecer algo *a priori* de objetos se pudermos ter acesso a algo deles *antes* que nos sejam dados⁷¹.

Contudo, como já indicamos, essa *possibilidade* era inconcebível para um pensador pré-kantiano, pois não haveria outro modo de ter acesso *intuitivo* aos objetos empíricos senão quando eles nos fossem dados. Ter um acesso intuitivo, isto é, sensível, de objetos empíricos, significava somente e exclusivamente que eles nos afetam empiricamente. Portanto, não se afigurava de modo algum como seria possível saber intuitivamente algo *a priori* do objeto. A alternativa kantiana só é possível com a teoria transcendental da intuição, ou seja, com a concepção de que a intuição contém *formas puras*, tempo e espaço. Na próxima seção do nosso texto, investigaremos qual é a fundamentação que a *Estética Transcendental* dá a essa teoria das formas puras da intuição.

⁶⁸ Idem, B XVII: “Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis”.

⁶⁹ Idem, ibidem: “Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade”.

⁷⁰ Idem, B 3: “Em primeiro lugar, se encontrarmos uma proposição que apenas se possa pensar como necessária, estamos em presença de um juízo *a priori*; se, além disso, essa proposição não for derivada de nenhuma outra, que por seu turno tenha o valor de uma proposição necessária, então é absolutamente *a priori*. Em segundo lugar, a experiência não concede nunca aos seus juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, apenas universalidade suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra. Portanto, se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido *a priori*” (grifos no original).

⁷¹ Idem, B XVI: “Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados”.

Mas não basta apenas pensar a possibilidade de ter acesso *a priori* a algo dos objetos sensíveis, no caso, de suas formas, pois o conhecimento científico depende não apenas desse acesso, é necessário também que se chegue a conceitos, regras e leis aos quais eles estão, necessária e universalmente, submetidos. Ora, se estes conceitos e regras dependem do que conhecemos dos objetos, portanto, de que eles nos sejam dados, novamente torna-se impossível ter conhecimento absolutamente *a priori* deles. Assim, faz-se necessário que também os conceitos e princípios sejam algo que o investigador já tem de antemão à sua pesquisa dos objetos empíricos⁷², que são a condição de possibilidade desta forma de conhecimento. Portanto, Kant precisa igualmente de uma teoria da fonte *a priori* dos conceitos e princípios, o que ele apresenta na *Analítica Transcendental*.

Uma vez que estes dois passos estejam fundamentados, Kant leva a cabo a *revolução copernicana em filosofia*, o que quer dizer: só conhecemos das coisas aquilo que nós mesmos lhes atribuímos: formas puras da intuição e regras universais e necessárias, posto que fundadas em categorias *a priori*. Essa tese tem, por sua vez, o seguinte princípio: *só conhecemos fenômenos, nunca as coisas como elas são em si mesmas, isto é, independentes das condições transcendentais*. Desta forma, o sucesso do projeto kantiano depende da solução satisfatória do problema do conhecimento *a priori*⁷³, ou seja, que a distinção entre fenômenos e coisas-em-si-mesmas dissolva as contradições (que então se mostrarão aparentes, pois só existem como consequência de um falso princípio, o de que é possível o conhecimento das coisas-em-si-mesmas) da razão pura⁷⁴.

⁷² Idem, B XVIII.

⁷³ As objeções de Jacobi a Kant procuram tocar nesta ferida: a distinção transcendental entre fenômeno e coisa-em-si não resolve o problema do conhecimento, o que se evidencia, para Jacobi, no resultado aporético desta distinção, assim como em duas consequências funestas, o ceticismo (nossa ignorância das coisas como são em si) e o solipsismo (só temos acesso a meras representações).

⁷⁴ Idem, B XIX-XX: "Porém, a verdade do resultado que obtemos nesta primeira apreciação do nosso conhecimento racional *a priori* é-nos dada pela contraprova da experimentação, pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis. Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o incondicionado, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições. Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode ser pensado sem contradição; pelo contrário, desaparece a contradição se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as

Bem entendida, a tese do idealismo transcendental quer provar que não é possível um *conhecimento* que ultrapasse os limites da *nossa* experiência possível, isto é, um uso de conceitos que extrapola as possibilidades de referência a representações sensíveis, portanto, a objetos que podem ser apresentados a nossa sensibilidade. Contudo, os conceitos de nosso entendimento e as formas de nossa sensibilidade nada mais são que a parte *formal* do conhecimento, sendo necessário que a sua parte *material* nos seja, de alguma forma, *dada*. Assim, a afirmação de que conhecemos fenômenos *implica* que pensemos as coisas em si mesmas, sem as quais não haveria a parte material daqueles. Nas palavras de Kant, temos que *pensar* as coisas-em-si-mesmas como *fundamento* dos fenômenos, caso contrário “seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse”⁷⁵.

Consequentemente, a distinção transcendental entre as coisas tal como elas nos aparece (sob as *formas* de nossas condições intelectuais e sensíveis) e tal como elas são em-si-mesmas (abstração feita das condições formais) implica a distinção entre *conhecer* e *pensar* os objetos. O conhecimento depende da referência *possível* dos conceitos à experiência, isto é, à pedra de toque que garante a *existência* dos objetos aos quais os conceitos de referem. O pensamento, no entanto, não tem de se comprometer com a realidade *sensível* dos seus objetos, isto é, a que pode ser *comprovada*, mas apenas com a sua *possibilidade*. Uma vez que a experiência sensível é a única pedra de toque a que temos acesso *para verificação da existência de objetos*, à falta dela não é possível *afirmar ou negar* a existência dos objetos a que fazem referência os conceitos que são meramente pensados.

A referência a um âmbito inteligível, no entanto, é necessária, pois, sem ela, teríamos de admitir ou bem que o conhecimento é impossível, tendo-nos de haver apenas com meras representações subjetivas, o que equivale ao solipsismo, ou bem que conhecemos as coisas tais como elas são, o que, como vimos, leva o pensamento a antinomias insolúveis. O argumento de Kant, ao contrário, é o de que temos efetivamente conhecimento objetivo das coisas, isto é, um conhecimento necessário e universal, mas apenas das coisas como aparecerem para nós, isto é,

conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si; isto é uma prova de que tem fundamento o que inicialmente admitimos à guisa de ensaio”.

⁷⁵ Idem, B XXVI-XXVII.

sob as condições formais necessárias. Assim, para Kant, é possível o conhecimento objetivo se consideramos que ele está fundado *na relação* do conteúdo material do conhecido com a forma *a priori* – universal e necessária – do conhecedor. Conceber, contudo, que o conhecimento se dá *na relação* do que é dado com o que é ordenador implica necessariamente em conceber *algo* que pode ser dado, isto é, à parte de sua relação *efetiva* com nós. Desta forma, não obstante a impossibilidade de conhecermos as coisas fora das suas *relações* com nós, pensá-las em si mesmas – incondicionadas – é uma exigência da própria distinção transcendental.

Retomando brevemente o que foi dito neste capítulo, temos que (1) a situação factual da metafísica, tal como Kant a entendeu, era de uma luta interminável entre sistemas, (2) esta diversidade e a falta de um critério para decidir entre as teorias acabavam por levar ao ceticismo, à indiferença e ao apelo ao senso-comum, enfim, ao fracasso das pretensões de cientificidade em metafísica, (3) este resultado factual não se devia a erros ou imperfeições internas, mas ao fato das diversas teorias partirem de um princípio comum injustificado, (4) o *πρῶτον ψευδος* dos dogmáticos constituía-se no pressuposto de que é possível conhecer as coisas tal como elas são em si mesmas, (5) esse pressuposto incluía uma compreensão errônea do sucesso das demais ciências, em especial da matemática, cujos critérios e método eram assimilados à investigação metafísica, (6) a aposta de solução por parte de Kant começa com uma nova compreensão do sucesso das demais ciências, em especial, da matemática; ela concebe que os princípios matemáticos são *sintéticos, mas a priori*, o que implica por sua vez uma nova teoria acerca da intuição e do entendimento, (7) esta análise do *modus operandi* da matemática levou Kant a conceber que só podemos conhecer, de modo universal e necessário, das coisas aquilo que nós mesmo nelas colocamos, o que significa dizer que só conhecemos os fenômenos – condicionamento das coisas em relação às formas e conceitos presentes *a priori* no sujeito do conhecimento –, mas não as coisas-em-si-mesmas e, por fim, (8) que as coisas-em-si-mesmas, não obstante sua incognoscibilidade para nós, precisam necessariamente ser pensadas, pois do contrário a própria distinção proposta deixaria de existir e *apenas* com ela define-se rigorosamente o que pode ou não ser conhecido.

2.3 COISA-EM-SI COMO NÚMENO

Kant, no capítulo III da *Analítica dos Princípios*, intitulado *Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos*⁷⁶, retoma a análise da distinção entre fenômeno e coisa-em-si, agora lida à luz dos ganhos da Estética e da Analítica transcendentais. A ênfase da argumentação kantiana concentra-se, agora, sobre o caráter problemático e, ao mesmo tempo, sobre a função reguladora do conceito (que é exigida pelas próprias necessidades de sistematicidade do saber positivo, isto é, fenomênico) de coisas-em-si. Retomemos os passos da argumentação kantiana, com o objetivo de tornar mais clara a significação transcendental do conceito de coisa-em-si em sentido numênico, em especial, ao sentido negativo do mesmo.

Para Kant, há duas faculdades necessárias para o conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. A sensibilidade é o que torna possível as intuições. Ela tem duas formas *a priori*, isto é, condições de possibilidade da própria intuição, o que está no sujeito e não no objeto: tempo e espaço. Já o entendimento é constituído por doze categorias ou conceitos puros (unidade, pluralidade, causalidade, etc.). Estas são as formas e conceitos puros, transcendentais (anteriores à experiência), das duas faculdades. O conhecimento, propriamente dizendo, só se dá com a aplicação das categorias do entendimento aos dados recebidos (isto é, por afecção) pela intuição.

Segundo Kant, a metafísica não tomou “a via segura da ciência” por fazer um uso indiscriminado das nossas faculdades, isto é, por não respeitar os limites do conhecimento. Estes terminam onde termina a experiência possível. Em outras palavras, só é possível o conhecimento quando os conceitos são aplicados a intuições sensíveis (veremos que Kant nega outra forma de intuição).

No entanto, não é apenas àquele mau uso do entendimento pela metafísica (uso além da experiência) que Kant protesta, igualmente o faz àquele que se limita ao uso empírico do entendimento:

⁷⁶ Aqui e no restante do texto, usamos o termo *noumena* na grafia aportuguesada “númenos”, seguindo a tradução da primeira Crítica usada por nós, cf. Referências Bibliográficas.

...o entendimento, que apenas se ocupa do seu uso empírico, que não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento, pode, é certo, progredir muito, mas não pode determinar para si próprio as fronteiras do seu uso, e saber o que é possível encontrar dentro ou fora da sua esfera inteira, pois para tanto se requerem as indagações profundas que temos realizado.⁷⁷

É preciso, pois, investigar quais os limites da experiência e do uso empírico do entendimento, é preciso saber as possibilidades do “dentro ou fora”. Esta investigação, portanto, é uma necessidade do trabalho crítico. Vejamos como isso se dá.

O uso empírico do entendimento é o que remete simplesmente aos fenômenos; o uso transcendental é aquele que remete um conceito a objetos “em geral ou em si”, isto é, a objetos não dados na intuição, na experiência⁷⁸. Há, portanto, dois tipos de objetos: objetos da experiência, chamados então de “seres dos sentidos (*phaenomena*)”; e objetos em geral ou em si, sem correspondentes na experiência, chamados então de “seres do entendimento (*noumena*)”⁷⁹.

Para que haja conhecimento, como já foi dito, é necessário um objeto empírico que corresponda ao conceito do entendimento – isto é, um uso *empírico* do entendimento. No uso *transcendental*, ao contrário, não há este objeto, pois, como vimos, neste o objeto é pensado em si ou em geral, sem correspondente na experiência, o que torna impossível o conhecimento a partir deste uso do entendimento. Por isso, Kant é enfático ao dizer que o uso transcendental não possui validade, pois “é completamente vazio de conteúdo”⁸⁰. Sem o objeto empírico, o uso dos conceitos “são um mero jogo (*blosser Spiel*), quer da imaginação, quer do entendimento, com suas respectivas representações”⁸¹.

Contudo, embora esteja estabelecido que o uso transcendental do entendimento (como vimos: mero jogo de conceitos puros) é vazio de conteúdo – isto é, verdadeiramente não possui um uso, pois a partir dele é impossível qualquer conhecimento –, Kant atribui a ele significado (*Bedeutung*), mais precisamente: significado transcendental⁸². Este, pensamos, deve ser entendido como um

⁷⁷ CRP, B 297.

⁷⁸ B 298.

⁷⁹ B 306.

⁸⁰ B 298.

⁸¹ B 298-9.

⁸² B 305.

significado puramente subjetivo, pois como uso transcendental prescinde de determinação objetiva (dados da intuição).

Os *númenos* podem ser entendidos em dois sentidos: negativo e positivo. Quando pensamos objetos que não estão dados à intuição, isto é, os objetos a partir da abstração da nossa faculdade intuitiva, temos um *númeno* em sentido *negativo*. Mas se pensamos objetos como pertencentes a uma intuição que não a sensível, mas a uma outra forma de intuição, a intelectual, então temos um *númeno* em sentido *positivo*⁸³. Ora, uma intuição intelectual, diz Kant, não é possível para nós, portanto, não é possível o *númeno* em sentido positivo⁸⁴. Resta-nos, pois, a possibilidade de pensar o *númeno* em sentido negativo.

Esta possibilidade de pensar o *númeno* em sentido negativo Kant entende como *problemática*. Vejamos o que isto significa. Um conceito puro do entendimento segue apenas a regra de não-contradição, mas, referindo-se a um objeto em si, isto é, sem o dado da intuição, não pode possibilitar conhecimento. Pensá-lo, todavia, é necessário “para não alargar a intuição sensível até às coisas-em-si e para limitar, portanto, a validade objetiva do conhecimento sensível”⁸⁵. Em outras palavras: um objeto de um conceito puro pode ser não contraditório, mas ainda assim é inexistente, caso não tenha um correlato objetivo, um dado da intuição sensível. Este pensamento, portanto, embora não fira a regra lógica do entendimento, é vazio, puro, formal, e não pode ser usado assertoricamente⁸⁶. Mas ele serve-nos, como vimos, para delimitar a possibilidade de conhecimento. Por isso, o filósofo nos diz que ele, o conceito de *númeno* em sentido negativo, é um *conceito-limite*, necessário para melhor limitar o âmbito do conhecimento, ainda que sem conteúdo.

Depois de percorrer esta argumentação, interessa-nos salientar que Kant resguarda um significado (transcendental) ao “mero jogo” dos conceitos puros do entendimento, e com isso uma importância à esfera negativa de objetos:

Afastando-nos dos sentidos, como se pode tornar compreensível que as nossas categorias (únicos conceitos que restariam para os númenos) ainda signifiquem alguma coisa, se, para sua relação com qualquer objeto, tem de ser dado algo mais que a simples unidade do pensamento, nomeadamente uma intuição possível a que sejam aplicadas? O conceito de um númeno,

⁸³ B 307.

⁸⁴ B 308.

⁸⁵ B 310.

⁸⁶ B 310.

tomado apenas como problemático, é, todavia, não só admissível, mas também inevitável como conceito limitativo da sensibilidade. (...) O nosso entendimento recebe, deste modo, uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, em virtude de denominar númenos as coisas-em-si (não consideradas como fenômeno).⁸⁷

2.4 BREVE CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, buscamos determinar (i) a origem da *formulação do problema de Kant*, que identificamos com a análise da situação factual da metafísica tal como ela foi diagnosticada por Kant, a saber, em estado antinômico; (ii) a *solução kantiana* funda-se na dupla consideração dos objetos, ora como fenômenos, ora como coisas-em-si, com a seguinte tese implicada: só conhecemos os fenômenos, isto é, os objetos tal como eles nos aparecem (lendo-se: o objeto submetido às condições de possibilidade transcendentais do conhecimento humano, ou seja, por intuição sensível e por conceitos puros do entendimento); as coisas-em-si, isto é, os mesmos objetos agora tomados em outra acepção, a que justamente abstrai das condições necessárias de conhecimento por parte do sujeito racional finito, podem e devem ser pensadas, mas nunca nos são propriamente conhecidas; por fim, que (iii) o conceito de coisa-em-si é, ao fim da *Analítica Transcendental*, redimensionado e resignificado, através de duas considerações: (a) coisa-em-si pode ser ou o objeto existente em-si-mesmo, tal como o tomam os dogmáticos, especialmente o realista dogmático, ou enquanto objeto puramente pensado, indeterminado, isto é, numênico; este último sentido, o de coisa-em-si enquanto númeno, é (b) depurado em dois sentidos básicos: positivo e negativo; o númeno positivo é o objeto próprio da intuição intelectual (que, para nós, seres racionais finitos, só pode ser, no máximo, pensada), o númeno negativo é simplesmente o conceito-limite necessário para determinar com máximo rigor os limites do conhecimento sensível.

⁸⁷ B 312.

3 COMENTÁRIOS SOBRE UM LIVRO FECHADO

Quem em suas representações e com as representações de suas representações deixa de perceber as coisas mesmas, começa a sonhar.⁸⁸

3.1 AS OBJEÇÕES DE JACOBI

Não são outras as razões das críticas levantadas pelos primeiros leitores de Kant, em particular as de Friedrich Jacobi⁸⁹, se não as que tocam direta ou indiretamente à nova significação, conferida por Kant, a partir da revolução copernicana em filosofia, à distinção entre o que é em-si e o que é aparecimento. Em *Sobre o idealismo transcendental*⁹⁰, o autor concentra suas objeções à distinção crítico-transcendental, pois esta é o fundamento capital da *Crítica da razão pura*, a tese do idealismo transcendental, de modo que o “assunto é tal que o menor mal-entendido arruína todo o ensinamento”⁹¹. Segundo ele, para termos uma compreensão clara da essência da filosofia crítica, tanto quanto de seus problemas, basta determo-nos nos trechos precisos que tratam da tese do idealismo transcendental, quais sejam, a *Estética Transcendental* e a *Crítica do quarto paralogismo da doutrina transcendental da alma*⁹². A análise destes textos é, para Jacobi,

⁸⁸ JACOBI, F. H. **Friedrich Heinrich Jacobi's Werke**. Herausgegeben von Friedrich Roth. Leipzig: Fleischer, 1812-1825; II, 234-5.

⁸⁹ JACOBI, F. H. **David Hume acerca de la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo**. Trad. esp.: Hugo Renato Ochoa Disselkoen. In: **Revista observaciones Filosóficas**, Traducciones, 2006 [Doravante, citaremos esta obra com a sigla **Diálogo**, seguida de paginação em números arábicos]; **Carta a Fichte sobre el nihilismo**. Trad. esp. de Vicente Serrano. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, 12, pp. 235-263. Servido de Publicaciones UCM. Madrid: 1995. FERREIRA, M. C, O subjectivismo absoluto. In: GIL, F. **Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant 1786-1844**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação, 1992, pp. 85-109. CASSIRER, op. cit., III, pp. 31-50. CRUZ, J. C. **Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi**. Pamplona: Eunsu, 1986. GUILLERMIT, L. **Le réalisme de F. H. Jacobi**. Aix-em-Provence: Université de Provence, 1982. BONACCINI, op. cit., pp. 41-9.

⁹⁰ JACOBI, op. cit., (1825) pp. 291-310, **Diálogo**, pp. 212-23.

⁹¹ Idem, p. 292, **Diálogo**, p. 213.

⁹² Apesar desta restrição, Jacobi também cita trecho do segundo capítulo dos *Raciocínios dialéticos da razão pura*, sexta seção, *O idealismo transcendental chave da solução da dialética cosmológica*, A 390.

suficiente para provar que a filosofia kantiana abandona completamente o espírito de seu sistema quando diz dos objetos que estes impressionam os sentidos, em virtude do qual provocam sensações e desta maneira suscitam representações; pois, segundo a doutrina kantiana, o objeto empírico, que é sempre apenas fenômeno, não pode existir fora de nós, e não pode ser nenhuma outra coisa que uma representação; do objeto transcendental, no entanto, não sabemos, segundo esta doutrina, nem sequer o mais mínimo; e não se trata tampouco em absoluto dele quando se trata de considerar os objetos, (...) Contudo, enquanto também seja contrário ao espírito da filosofia kantiana dizer dos objetos que estes impressionam os sentidos e desta maneira suscitam representações, não se pode ver, por certo, muito bem como, sem este suposto, possa encontrar a filosofia kantiana acesso a si mesma e conseguir alguma exposição de sua doutrina.⁹³

Passemos a uma análise mais detida. Os passos da argumentação de Jacobi contra Kant são:

(1) O objeto externo, que impressiona os sentidos, provoca sensações e assim suscita representações, não pode ser um objeto empírico, pois este é mera representação, um fenômeno;

(2) Ele não pode ser, por outro lado, um objeto transcendental, pois (a) tal objeto nos é totalmente desconhecido, (b) seu conceito é problemático, “repousa sobre a forma de nosso pensar, completamente subjetivo correspondente à sensibilidade que nos é característica”;

(3) (a) Representações sensíveis não constituem, ademais, nenhuma referência a qualquer objeto, é apenas o entendimento, em sua síntese do múltiplo em uma consciência, que confere objetividade ao fenômeno; (b) a representação do objeto = X, conceito da unidade sintética do múltiplo na intuição, também não corresponde propriamente ao objeto transcendental; (c) o conceito de objeto transcendental é apenas uma suposição do inteligível do fenômeno **em geral**, um correspondente à receptividade.

(4) Não obstante os passos (1) a (3), que demonstram a impossibilidade, para a filosofia kantiana, de falar de objetos externos como *causa* das representações, esta impossibilidade é ela mesma necessária, pois sem ela o conceito de sensibilidade careceria de sentido. Por sensibilidade é necessário pensar, pensa Jacobi, um *médium* real e distinto entre duas coisas reais, um efetivo entre algo e outro algo, ação e paixão, causalidade e dependência; não é possível pensar um afetado sem algo que afete:

⁹³ JACOBI, op. cit., pp. 301-3, **Diálogo**, pp. 218-9. Grifos do original.

...segundo o uso comum da linguagem, o objeto teria que designar uma coisa que, em sentido transcendental, existiria fora de nós, e como alcançamos na filosofia kantiana uma coisa semelhante? Acaso sentindo-nos passivos em relação às representações que chamamos fenômenos? Mas sentir-se passivo ou padecer é apenas a metade de um estado que não é pensável apenas a partir dessa metade.⁹⁴

Eis, pois, as razões da célebre formulação:

Tenho de reconhecer que este escrúpulo (Anstand) não me deteu pouco no estudo da filosofia kantiana, de tal modo que tive que recomençar do princípio a Crítica da Razão Pura durante vários anos, pois me desconcertava sem cessar o fato de que sem aquele pressuposto não podia entrar no sistema e com ele não podia permanecer nele. Permanecer nele é absolutamente impossível porque a convicção da validade objetiva de nossa percepção dos objetos fora de nós, como coisas em si e não como fenômenos meramente subjetivos, está no fundamento do pressuposto; bem como a convicção da validade objetiva de nossas representações das relações necessárias que estes objetos têm entre si e de suas correlações (Verhältnisse) essenciais enquanto determinações objetivamente reais.⁹⁵

Disso, Jacobi retira, primeiramente, a seguinte tese: *a impossibilidade de conhecer as coisas-em-si-mesmas resulta em ceticismo*. Caso se aceite a tese da afecção, contradiz-se a tese da incognoscibilidade das coisas como elas são em si. Se, porém, o filósofo kantiano subtrair-se absolutamente desse paradoxo, fica à mercê de objeções céticas. Com efeito, diz Jacobi, se só há acesso a fenômenos (e esses são apenas “uma consciência de determinações conectadas em nós mesmos (*unseres eigenen Selbstes*), da qual nada mais se pode inferir”⁹⁶), não se sabe quais são as causas desses mesmos fenômenos⁹⁷, sob o risco de circularidade; se conceitos, juízos e princípios, ademais, são puramente formais, só tendo validade quando da aplicação à matéria que supostamente se recebe da sensibilidade⁹⁸, então as certezas a que se pode chegar são totalmente relativas, isto é, relativas ao modo subjetivo das faculdades, portanto, relativas apenas a representações que não

⁹⁴ Idem, 309.

⁹⁵ Idem, 304-5

⁹⁶ Idem, 305.

⁹⁷ Idem, 305-6, “Em relação às determinações particulares desta sensação, refiro-me a sua fonte, ou, para usar a linguagem da filosofia kantiana, a maneira como somos afetados pelos objetos, nos encontramos na mais completa ignorância”.

⁹⁸ Idem, 305: “... já vimos que não podemos ter nenhuma experiência deste algo transcendental, nem dele ter de maneira alguma a mínima percepção, senão que todos os objetos de experiência são meros fenômenos, cuja matéria e conteúdo real não são absolutamente nada mais que nossa própria sensação”.

se pode saber se correspondem ou não às coisas como elas são⁹⁹. Assim, avança Jacobi:

Se a filosofia kantiana quisesse se dissipar da ignorância transcendental professada pelo idealismo transcendental, então não apenas perderia, no mesmo instante, qualquer consistência, mas também abandonaria completamente o que considera a sua principal vantagem, ou seja, o fim do conflito da razão consiga mesma, uma vez que esta pretensão não tem outro fundamento que a total e absoluta ignorância que afirma o idealismo transcendental.¹⁰⁰

Por fim, Jacobi considera¹⁰¹ que o idealista transcendental não pode, por um lado, admitir o conhecimento de coisas-em-si, pois a total e absoluta ignorância destas é o próprio princípio da filosofia crítica; porém, por outro lado, precisa admitir alguma conexão real e efetiva entre coisas independente de nós e nossas representações, isto para não recair nem no solipsismo, nem no ceticismo; mas esta última opção ele não pode fazer sem deixar de ser idealista transcendental. Jacobi sugere, então, não sem ironia, que o filósofo transcendental deve *sustentar o idealismo mais forte que jamais foi ensinado*, sem temer a acusação de solipsismo (*spekulativen Egoismus*), pois ao tentar respondê-la destrói seu próprio sistema.

Recapitulando o que foi dito, é possível apresentar essa argumentação de uma forma mais esquemática, porém mais detalhada na sua objeção *central*, do seguinte modo, a considerar que se trata de uma tripla objeção¹⁰²:

1ª Objeção: *As teses de Kant desembocam no solipsismo*. Jacobi cita diversas passagens da *Crítica* onde, segundo ele, Kant defende um fenomenalismo irreversível. Algumas dessas passagens são: A 370, onde Kant afirma que o idealista transcendental pode ser também um realista empírico, o que quer dizer que ele pode aceitar a existência de objetos externos, mas apenas enquanto eles estão presentes na consciência, assim como que com a exterioridade desses objetos não se indica sua existência independente do sujeito, mas apenas que eles estão representados

⁹⁹ Idem, 307: “Porém, estas leis de nossa intuição e de nosso pensamento carecem, caso se faça abstração da forma humana, de toda significação e validade, e não dão a mínima indicação acerca das leis da natureza em si”.

¹⁰⁰ Idem, 310.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*.

¹⁰² Cf. “*Da tríplice estrutura do problema de Jacobi*”, BONACCINI, op. cit., pp. 41ss.

do espaço, que, contudo, só existe como uma forma subjetiva¹⁰³; A 372-3, onde Kant estabelece que a expressão “fora de nós” é ambígua, pois pode significar tanto (1) aquilo que existe independente do nosso modo de representar (coisas em si), quanto (2) objetos empiricamente exteriores representados no espaço, sendo que a filosofia crítica só pode tratar deste último sentido, portanto, de fenômenos na forma do sentido externo¹⁰⁴; a seguir, em A 374-5, Kant reafirma que o espaço não é nada mais do que representação¹⁰⁵; A 379-80, Kant assevera que “O objeto transcendental, que está na base dos fenômenos externos, (...) nos é desconhecido”; em A 491, é dito que todos os objetos na nossa experiência carecem de existência fundada fora de nossos pensamentos¹⁰⁶; A 126-7, trecho onde está dito que, sem as regras *a priori* do entendimento, “não haveria em geral natureza alguma, ou seja, unidade sintética do diverso dos fenômenos segundo regras; na

¹⁰³ CRP, A370: “...o idealista transcendental pode ser um realista empírico e, portanto, como o chamam, um *dualista*, isto é, admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio, nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum*. Com efeito, uma vez que considera essa matéria e mesmo a sua possibilidade interna, simplesmente como fenômeno que, separado da nossa sensibilidade, nada é, para ele há apenas uma espécie de representações (a intuição) que se chamam exteriores, não porque se reportem a objetos *exteriores em si*, mas porque referem as percepções ao espaço, no qual todas as coisas se encontram separadas umas das outras, enquanto o próprio espaço está em nós”.

¹⁰⁴ CRP, A 371-2: “O idealista transcendental é, pois, um realista empírico; concede à matéria, como fenômeno, uma realidade que não tem necessidade de ser conclusão de um raciocínio, mas que é imediatamente percebida. Em contrapartida, o realismo transcendental cai, necessariamente, em embaraço e vê-se obrigado a dar lugar ao idealismo empírico, pois considera os objetos dos sentidos externos alguma coisa separada dos sentidos, e simples fenômenos como seres independentes que se encontram fora de nós, quando é evidente que, por mais perfeita que seja a consciência da nossa representação dessas coisas, é ainda preciso muito para haver a certeza de, existindo a representação, existir também o objeto correspondente. Ora, no nosso sistema, essas coisas exteriores, a saber, a matéria, com todas as suas formas e transformações, são apenas meros fenômenos, isto é, representações em nós, de cuja realidade temos imediatamente consciência”.

¹⁰⁵ Idem, A 374-5: “Em terceiro lugar, o próprio espaço não é outra coisa que simples representação, portanto nele apenas pode haver de real o que é representado”, “É preciso observar cuidadosamente esta proposição paradoxal, mas exata, a saber, que no espaço não há nada que não esteja nele representado. Com efeito, o espaço é apenas representação; portanto, o que está nele deve necessariamente estar contido na representação e nada absolutamente há no espaço além do que nele se encontra realmente representado. Uma proposição, que incontestavelmente parece estranha, é que uma coisa possa existir apenas na representação; mas aqui perde o que tinha de chocante, porque as coisas com as quais temos que ver não são coisas em si, mas apenas fenômenos, isto é, representações”.

¹⁰⁶ Idem, A 491: “Na Estética Transcendental demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu *idealismo transcendental*”.

verdade, os fenômenos, como tais, não podem encontrar-se fora de nós, mas *existem apenas* na nossa sensibilidade”¹⁰⁷.

Estas passagens, diz Jacobi¹⁰⁸, demonstram que, para Kant, só temos a ver com representações, e, assim, quando falamos ou pretendemos conhecer objetos externos, assim como tudo o mais que temos acesso pelos sentidos internos e externos, não estamos tendo acesso a nada mais do que fenômenos, portanto, nada que não esteja comprometido com nossas formas subjetivas. Assim, não temos acesso a nada independente de nós, ao que não está dado em nossa consciência; para explicarmos os fenômenos, isto é, para dar um fundamento a nossas representações, só temos a oferecer outras representações. Dessa forma, progride Jacobi em sua análise, a teoria de Kant é *absolutamente* idealista, o que significa dizer, solipsista¹⁰⁹.

Obviamente, não é isto o que Kant deseja. Sua alegação é a de que temos de admitir a existência de algo fora de nós que nos é dado. Mas o que pode ser este algo fora de nós? Segundo o que Kant diz em A 372, passagem anteriormente citada por Jacobi, *fora de nós* em sentido crítico quer dizer apenas fenômenos sob a forma do sentido externo. Assim, não sairíamos do âmbito de nossas representações. A Kant, portanto, só resta defender que os objetos fora de nós que nos são dados são coisas-em-si, que afetam nossos sentidos e assim produzem em nós, pela primeira vez, representações¹¹⁰. Esta tentativa de solução, no entanto, desemboca no que é a segunda objeção, mais longa e importante, de Jacobi.

2ª Objeção: *A tese de que a atividade de nossas faculdades de conhecimento depende da afecção de objetos externos é inconsequente com outra tese fundamental de Kant, a saber, que só temos acesso a fenômenos, pois coisas em si são incognoscíveis.*

¹⁰⁷ Grifos nossos.

¹⁰⁸ *Diálogo*, 301.

¹⁰⁹ *Diálogo*, 307, “Resumidamente, todos os nossos conhecimentos não contêm nada, absolutamente nada, que tenha qualquer significação *verdadeiramente objetiva*” (grifos nossos). Werke, II, 307: “Kurz unsere ganze Erkenntniß enthält nichts, platterdings nichts, was irgend eine wahrhaft objective Bedeutung hätte”.

¹¹⁰ Quer nos parecer que Jacobi pressupõe aqui que Kant *tem que* resolver o problema. Lebrun, em seu célebre artigo sobre o problema das coisas-em-si, *loc. cit.*, procura revelar a nós que a intenção kantiana talvez fosse de revelar o caráter *aporético* da questão, a saber:

Na *Introdução*¹¹¹ à *Crítica da razão Pura*, entre outras passagens, Kant afirma que todo o nosso conhecimento depende de objetos que *afetem*¹¹² nossos sentidos, apenas a partir do que temos representações e atividade de nossa faculdade intelectual. Essa tese kantiana, contudo, parece contradizer outras passagens da mesma obra, nomeadamente os resultados da *Analítica Transcendental*, segundo os quais as categorias – entre elas, a de causalidade – só têm validade quando limitadas à esfera fenomênica, o que vale dizer que as categorias não têm um uso válido quando se pretende conhecer as coisas-em-si-mesmas e o suposto papel delas no começo do conhecimento sensível.

Jacobi alega¹¹³ então que, para não sucumbir às consequências de um fenomenalismo fechado, portanto, à acusação de idealismo no sentido dogmático, Kant acaba por aceitar uma tese realista que, por sua vez, contradiz momentos fundamentais de sua teoria. Contudo, a despeito de uma aparente contradição, Kant tem de partir da postulação de objetos que “provocam impressões, dando lugar desse modo às representações”, pois do contrário não é possível explicar como temos representações, caso não se queira, como é o caso de Kant, derivá-las do

¹¹¹ CRP, B1. Cf. também B235, A190: “Com efeito, temos que nos haver apenas com as nossas representações; quanto ao saber como podem ser as coisas em si mesmas (sem considerarmos as representações pelas quais nos afetam), está completamente fora da nossa esfera de conhecimento”.

¹¹² Neste ponto, CRP, B 1, o termo usado é tocar ou mover [“...die unsere Sinne **rühren** und teils von selbst Vorstellungen bewirken...”]. No §1 da Estética Transcendental, aparece o termo afetar [“Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise **affiziere**” (...)] “Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen **affiziert** werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit”] Na Segunda Analogia, B 235 [“...wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns **affizieren**) sein mögen...”] e no capítulo *Do princípio da distinção de todos os objectos em geral em fenómenos e númenos*, B 309 [“denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und, daß diese **Affektion** der Sinnlichkeit in mir ist...”], novamente aparece o termo afecção.

¹¹³ *Diálogo*, 301-2: “Creio que isto é o suficiente para provar que a filosofia Kantiana abandona (verläßt) completamente o espírito de seu sistema quando diz dos objetos que estes impressionam (Eindrücke) os sentidos, em virtude do que provocam sensações (dadurch Empfindungen erregen) e assim suscitam representações (Weise Vorstellungen zuwege bringen): pois, segundo a doutrina kantiana, o objeto empírico, que é sempre apenas fenômeno, não pode existir fora de nós, e não pode ser outra coisa que uma representação; do objeto transcendental, no entanto, não sabemos sequer o mínimo (von dem transcendentale Gegenstande aber wissen wir nach diesem Lehrbegriffe nicht das geringste); e não se trata dele, em absoluto, ao se considerar os objetos (wenn Gegenstände in Betrachtung kommen); seu conceito é, ademais, um conceito problemático, o qual repousa (beruht) sobre a forma do nosso pensamento, completamente subjetivo correspondente (zugehörigen) à sensibilidade que nos é característica (unserer eigenthümlichen); a experiência não lhe dá nada, e não pode, de forma alguma, dar-lhe alguma coisa, posto que aquilo que não é fenômeno, nunca pode ser um objeto da experiência; o fenômeno, no entanto, e esta ou aquela afecção da sensibilidade em mim (und daß diese oder jener Affektion der Sinnlichkeit in mir ist), não constitui (ausmacht) qualquer referência (Beziehung) de tais representações a um objeto qualquer (auf irgend ein Object)”.

Embora seja fácil considerar essa argumentação jacobiniana como *retórica*, se não meramente provocativa, o que de fato fica saliente nessa terceira objeção de Jacobi é a desconsideração – cínica? – do essencial da empreitada crítica, dita exaustivamente por Kant, e retomada pelo seu discípulo menos popular, em comentário com grande rigor interpretativo:

Mais de um professor escolástico que tenha ouvido algo do problema *quid juris?*, exclamará, balançando a cabeça: estranha ocorrência esta de reduzir o problema *quid juris?* Ao problema de *commercio animi et corporis*! Mas não pelo fato de que algo se lhe pareça estranho a mais de um professor, tem necessariamente que sê-lo. Para compreendê-lo assim, basta que pare para pensar que não tem a menor noção do que são nem alma nem corpo, enquanto noumena, e que o único que distingue por meio destes nomes são diversos tipos de consciência: a consciência das formas a priori é o que chamamos alma; a consciência de algo simplesmente dado, o chamamos matéria.¹¹⁶

3.2 A RÉPLICA DE REINHOLD ÀS OBJEÇÕES DE JACOBI

A resposta kantiana a Jacobi veio de Leonhard Reinhold¹¹⁷, convencido que “toda disputa (*Streit*) honestamente conduzida entre filósofos pressupõe um *mal-entendido* ou bem da parte de quem ataca, ou bem da parte de quem defende, ou bem da parte de ambos”¹¹⁸. Retomando motivos kantianos, o autor concebe a situação factual da filosofia como “um campo de batalha no qual disputou-se tanto e concordou-se tão pouco”, e, como o autor das *Críticas*, não pretende oferecer simplesmente mais um sistema, como tantos outros, antes, deve-se mostrar o fundamento das disputas, que as tornam insuperáveis; se Kant ofereceu, neste sentido, suas *Críticas*, Reinhold pretende esclarecê-las com sua *filosofia dos elementos*. Reinhold parece *conceder* às objeções de Jacobi, desde que se aceite

¹¹⁶ MAÏMON, S. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, pp. 62ss, *apud* CASSIRER, op. cit., p. 162.

¹¹⁷ REINHOLD, K. L. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. v. 1. Jena: Mauke, 1790. (Re-edição: Fabbianelli (ed.). Hamburg: Meiner, 2004). **Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa**. Trad. bras.: Ricardo Barbosa. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 13 nº 1, 2009, p. 291-306. **Cartas sobre a filosofia kantiana** (excertos) e **Ensaio sobre uma nova teoria da faculdade humana de representação** (excertos). Trad. port.: Irene Borges Duarte. In: GIL, F., op. cit., pp. 173-203.

¹¹⁸ REINHOLD, *Beyträge*, p. 341, trad. bras., loc. cit. p. 291.

os termos do problema tal como este as elaborou, mas contesta que Kant tenha *pensado* sua solução com o *espírito* que Jacobi lhe outorga. Ao contrário, é possível elaborar a filosofia kantiana com uma *exposição* que escape aos embaraços apontados por Jacobi. Para fornecer tal exposição, no entanto, Reinhold dá um passo a mais, que Kant cautelosamente evitou, a saber, o de procurar o fundamento (*Grund*) primeiro do espírito humano, expresso em termos de uma “proposição fundamental (Grundsatz) absolutamente primeira”¹¹⁹. Com isto, Reinhold pretende superar as dicotomias que tornaram possíveis os mal-entendidos por parte dos primeiros leitores de Kant, ao mesmo tempo dando à filosofia crítica uma forma científica sistemática.

O princípio de Reinhold deve cumprir três cláusulas, a saber: ser absolutamente primeiro, ser completamente determinado por si mesmo, ser universalmente válido. E ele o formaliza do seguinte modo, intitulando-o “proposição da consciência”: *Na consciência, a representação é distinguida do sujeito e do objeto e referida a ambos pelo sujeito*¹²⁰. Como fato (*tatsache*) imediatamente percebido pela consciência, uma análise da representação torna possível explicar, de modo imanente, os elementos do conhecimento em geral. O autor estava preocupado, sem dúvida, com a necessária referência a objetos externos à representação para explicá-la. Nos termos de Jacobi, a explicação kantiana tinha de pressupor um objeto externo à representação, que é causa das impressões sentidas pelo sujeito, que, assim, na posse da matéria da representação, determina-a formalmente com seu aparato *a priori*. Ora, argumenta Reinhold, a filosofia transcendental limita-se a explicar a representação simplesmente a partir das suas “condições internas”, fazendo uso de conceitos como objeto da representação e sujeito da representação apenas enquanto “condições externas” da representação. Esta distinção entre condições internas e externas da representação, Reinhold a utiliza para depurar todo conteúdo transcendente, abstraindo-o da “mera faculdade representativa em geral” (*blosse Vorstellungsvermögen überhaupt*)¹²¹, e, assim, passar ao largo das acusações antes levantadas contra as coisas-em-si: “Como aqui não se afirma *que* nem *como* objectos existem *fora da mente*, e sim somente que têm que ser

¹¹⁹ Idem, pp. 346-53, pp. 294-7. Sobre a função fundamental do conceito de *Grund* para a filosofia pós-kantiana, ver TORRES FILHO, op. cit. (2004), pp. 165-6.

¹²⁰ REINHOLD, op. cit., pp. 167-8.

¹²¹ Idem, op. cit. (1982), pp. 180-1.

distinguidos das meras representações, não entro aqui em discussão nem com os *idealistas* nem com os *cépticos*¹²². A solução de Reinhold – partir de uma *proposição fundamental absolutamente primeira* – parece proporcionar, de fato, um esclarecimento maior acerca do conceito de representação, evitando mal-entendidos que apelam ao objeto da representação como parte constituinte e indispensável na elucidação do conhecimento, sem, contudo, lançar mão do conceito de coisa-em-si, que permanece enquanto conceito-limite e problemático (em termos reinholdianos, *condição externa* da representação). A uma possível objecção, a de que tem de ser possível, de qualquer modo, uma representação da coisa-em-si, na medida que todo conceito é ainda representação, Reinhold responde com seu habitual método analítico, depurando os conceitos de suas eventuais ambiguidades:

Esta objecção joga com uma ambiguidade da expressão representação da coisa em si. Esta chama erradamente representação da coisa em si (isto é, de uma coisa determinada) ao conceito da coisa em si em geral. Sem dúvida que este conceito também é uma representação, mas uma representação cujo objecto não é a coisa em si enquanto coisa real (Sache), e sim enquanto mero conceito intelectual de um objecto em geral. Esta representação de um ente meramente lógico é confundida nesta objecção com a representação de uma coisa real. Aquilo a que eu chamo conceito da coisa em si, e cuja possibilidade e origem são estudadas na teoria da faculdade cognoscitiva, é a representação de uma coisa em geral, que não é nenhuma representação, nenhuma coisa determinada, individual, existente. Aquilo, porém, a que chamo representação da coisa em si, e cuja impossibilidade indiquei aqui, é a representação de uma coisa determinada, individual e existente...¹²³

As coisas-em-si não podem ser conhecidas, podem, porém, ser *pensadas*.
Mais, *devem ser pensadas*:

“tal como os próprios objectos representáveis, as coisas em si também não podem ser negadas. Elas são esses mesmos objectos, na medida em que estes não são representáveis. Constituem esse algo que é o fundamento, exterior à representação, da matéria de uma representação...”¹²⁴

Com isso, é saliente a posição reinholdiana sobre a inutilidade da coisa-em-si para o conhecimento positivo, determinante, a necessidade do conceito numênico de coisa-em-si para a reflexão transcendental, reflexionante. Se estivermos corretos,

¹²² Idem, ibidem. Grifos do original.

¹²³ Idem, p. 193.

¹²⁴ Idem, p. 194.

o argumento de Reinhold funda-se na consideração da unidade do objeto tomado ora como fenômeno, ora como coisa-em-si; trata-se sempre de atermo-nos às nossas representações; mas estas mesmas representações são – do ponto de vista oposto – ainda assim um objeto numênico da nossa consideração reflexionante sobre o objeto do conhecimento. Negar que só temos a ver com representações, seria o dogmatismo dos realistas transcendentais; negar que o conceito de coisa-em-si seja necessário enquanto conceito-limite da possibilidade de todo conhecimento humano, seria o dogmatismo dos idealistas empíricos. A lição kantiana, na voz de Reinhold, diz: Não é possível ser realista, tampouco idealista, mas é preciso ser ambos: ideal-realismo, real-idealismo – filosofia transcendental. E, como ser real-idealista e ideal-realista, em suma, filósofo transcendental, sem ser contraditório? – Tomando a distinção entre fenômenos e coisas-em-si em sua verdadeira significação: Só temos a ver com representações (idealismo transcendental/realismo empírico), mas dentro da análise das representações é possível distinguir as representações em classes (conceito, intuição) e tipos (ideia da razão, categoria do entendimento, conceito empírico, conceito lógico, etc.; intuição formal, forma da intuição, intuição sensível, intuição intelectual, etc.), e assim distinguir as representações objetivas (conceitos e intuições) das meramente subjetivas (conceito vazio, intuição cega); mas estas mesmas representações, se são representações, são representação de algo, que, no entanto, não é objeto externo às representações (no sentido de algo *toto genere* diverso, embora seja exterior à representação na medida que só pode ser pensado a partir da abstração das condições transcendentais subjetivas do conhecimento humano), mas o *mesmo objeto que aparece na representação agora tomado em outra significação*, a de ser uma coisa-em-si, enquanto conceito necessário da razão para dar acabamento sistemático ao edifício do nosso conhecimento empírico, admitindo assim o conceito problemático de númeno.

A nosso ver, este argumento reinholdiano é impecável, mas limitado. Impecável, para responder à objeção de Garve: se só temos a ver com nossas representações, a filosofia transcendental é um idealismo superior¹²⁵, isto é,

¹²⁵ Cf. citação de KANT, Prol, op. cit., p. 175 (Ak. 204): “Esta obra é um sistema do idealismo transcendente (ou, como ele traduz, superior)”. Acusação que Kant interpreta do seguinte modo: “todo o conhecimento a partir dos sentidos e da experiência nada mais é do que ilusão, e a verdade unicamente existe nas ideias do entendimento puro e da razão pura” (idem, p. 176, Ak. 205), opondo a seguinte sentença como sendo a expressão de seu idealismo: “todo o conhecimento das coisas a

empírico, como o de Berkeley, e o conceito de coisa-em-si é arbitrário e contraditório. Limitado para responder, pelo menos, a uma questão de Jacobi: Kant precisa admitir e admite claramente que coisas-em-si afetam os nossos sentidos e, assim, proporcionam a matéria das nossas sensações, que serão formalizadas pelas intuições e pelos conceitos, para construir o conhecimento objetivo, mas, ao mesmo tempo, se admite isso, nega outra tese capital da filosofia transcendental e da distinção entre fenômeno e coisa-em-si: as categorias do entendimento, que Kant justificou a validade necessária e universal na *Dedução das categorias do entendimento*, por isso mesmo só tem validade quando aplicadas única e exclusivamente às representações sensíveis. Kant aqui, afirma Jacobi, não é apenas circular, é também e sobretudo contraditório.

Em outras palavras, segundo Jacobi e seu “problema da coisa-em-si” (que tem uma estrutura tripla, como vimos, mas cuja tese forte é a do problema da afecção), ainda que Kant não seja nem cético nem idealista empírico (eis as outras duas objeções da tríplice objeção jacobiana), ele continua a ser algo bem pior, contraditório. Daí a conclusão de Jacobi, o idealista transcendental “tem que negar as coisas-em-si” e “afirmar o idealismo mais forte que já existiu”.

Disso, chegaremos à seguinte constatação: a contra objeção reinholdiana responde perfeitamente à objeção de Garve, mas nem arranha a objeção das afecções de Jacobi. E, à seguinte proposta de tese de leitura da solução fichtiana ao problema da coisa-em-si: Para Fichte, a solução ao problema de Jacobi, que ao mesmo tempo muda a contra objeção a Garve, é: Não temos a ver apenas com representações – ideias, intuições e conceitos –, o temos apenas do ponto de vista teórico; temos a ver também com sentimentos, isto do ponto de vista prático; e é do ponto de vista prático que o problema de Jacobi – o problema das afecções – é resolvido: não somos afetados pelas coisas-em-si, pois sem dúvida “afecção” é um termo empírico e só pode ser tomado nesta significação, somos sim tocados, através de um sentimento, por algo que, feita a reflexão, determinados os conceitos, aplicados – pelo poder fundamental da imaginação – os conceitos às sensações, chamamos de coisas-em-si, mas já desde este ponto de vista empírico; do ponto de vista transcendental, reflexionante, subjetivo, este sentimento é só um sentimento, isto é, algo simplesmente subjetivo, que *remete* a um Não-Eu, que representamos

partir unicamente do entendimento puro ou da razão pura não é mais do que ilusão, e a verdade existe apenas na experiência” (idem, *ibidem*).

como o limite da ação prática no mundo. Veremos os detalhes no terceiro capítulo da dissertação. O que ainda vale ser mencionado aqui, é: a solução fichtiana, isto é, a volta aos sentimentos, pela reflexão, para resolver o problema da coisa-em-si tal como ele foi elaborado por Jacobi, sem contudo deixar de responder, de outro modo, ao problema de Garve e a outros tantos problemas livremente admitidos por Kant, esta solução, dizíamos, aproxima Fichte de Rousseau, concretamente do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, o que trataremos no último capítulo da dissertação.

3.2 A TRÉPLICA DE SCHULZE: AS OBJEÇÕES DE JACOBI RETOMADAS A PARTIR DE UM PONTO DE VISTA CÉTICO

O mérito de Reinhold está em seguir de perto o espírito, quando não a letra, da filosofia kantiana. Sem grandes mudanças substanciais – exceção, claro, à edificação de *um primeiro princípio* –, Reinhold torna a distinção entre fenômeno e coisa-em-si mais clara do que em Kant, procurando determiná-la de modo sistemático e sem ambiguidades – isto é, em seu sentido meramente *problemático*.

De todo modo, toda a argumentação reinholdiana está fundada em seu primeiro princípio. Um novo ataque à filosofia kantiana, agora direcionada à filosofia dos elementos, deveria tocar diretamente a este primeiro e fundamental passo de Reinhold. É o que fez, pouco mais de dois anos depois das primeiras publicações de Reinhold, o cético Gottlob Ernst Schulze, em seu *Enesidemo*¹²⁶.

Schulze estabelece, no início de seu texto¹²⁷, duas condições à discussão, a saber, duas “proposições como já estabelecidas e válidas”: (1) Há em nossas representações notas diversas e coincidentes, (2) todo e qualquer raciocínio tem como pedra-de-toque de sua verdade e validade as leis da lógica geral. A seguir, parece conceder a Reinhold que a filosofia *como ciência* carece de um princípio

¹²⁶ SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*. 1792. (Jenaer Allgemeine Literaturzeitung 1794. N° 47-49.). Trad. port. em GIL, F., op. cit., pp. 259-69.

¹²⁷ Idem, p. 45.

supremo e primeiro. Para Reinhold e também para Schulze, este é aquele que “estabelece e determina o mais elevado de todos os conceitos, o da representação e da representabilidade”. Mas aqui acabam as concordâncias, pois Schulze nega ao princípio de Reinhold os três requisitos fundamentais de tal primeiro princípio, a saber: o “princípio da consciência” (1) não é absolutamente primeiro, (2) não é completamente determinado por si mesmo, (3) não é universalmente válido.

Em relação a (1), Schulze argumenta que o princípio de Reinhold está sob o princípio de não-contradição¹²⁸. Sobre (2), Reinhold entendia que os conceitos de sujeito e objeto são completamente determinados por sua distinção e relação na representação. Este distinguir e relacionar, portanto, pode ser plenamente compreendido por uma reflexão a partir tão-somente dos termos presentes no princípio. Mas Schulze objeta que a relação da representação com o objeto e com o sujeito é expressa por Reinhold de um modo metafórico e polissêmico, utilizando termos como “pertencimento”, “substituição”, “assinalar”, “atribuição”, “correspondência”, “resultado”, etc. Assim: “Acaso são sinônimos estas expressões metafóricas, ou tem um sentido filosoficamente determinado as palavras: pertencer, substituir, assinalar e atribuir, corresponder e constituir-se na representação?”¹²⁹. Em relação a (3), Schulze também é renitente, uma vez que julga que há de fato experiências nas quais não estão presentes os três elementos exigidos por Reinhold¹³⁰. Por fim, segundo Schulze, o princípio de Reinhold, não cumprindo as exigências de um verdadeiro primeiro princípio, deve ser entendido como (1) uma proposição sintética *a posteriori* e (2) abstrata que expressa algumas manifestações da consciência.

Uma vez que o princípio oferecido pela filosofia dos elementos está, para Schulze, completamente negado, o autor cético volta suas armas propriamente a Kant e à *Crítica da razão pura*. O ataque de Schulze a Kant é largamente baseado em torno do que ele considera ser usos ilegítimos da categoria de causalidade. Ele queixa-se que embora Kant pretenda provar que a categoria de causalidade apenas

¹²⁸ Idem, p. 60. Reinhold já havia adiantado tal objeção, respondendo: O princípio de consciência não é determinado pelo princípio de não-contradição, somente a tem por uma lei que não deve contradizer, cf. **Über das Fundament des philosophischen Wissens**, Jena, 1971, p. 85; trecho citado em FICHTE, J. G. **Reseña de “Ensidemo”**. Trad. esp. de Virginia Elena López Dominguez y Jacinto Rivera de Rosales. Edición bilingüe. Ediciones Hiperión. Madrid, 1982, p. 92, n. 15.

¹²⁹ SCHULZE, op. cit., p. 69.

¹³⁰ Idem, pp.71-4

pode ser empregada para alcançar conhecimento dentro da experiência, ele, contudo, utiliza-a para além destes limites da representação da possibilidade da experiência. Primeiramente, Schulze argumenta que a pretensão de saber que a experiência está condicionada pela mente (*Gemüt*) implica conhecimento de interação causal transgressora das limitações da experiência, pois Schulze interpreta a pretensão de Kant de que a mente condiciona as estruturas formais da experiência como atribuindo à mente “o predicado ‘causa de certas áreas de nosso conhecimento’”¹³¹. Uma vez que as condições da experiência em si *transcendem* a experiência, Schulze entende que a pretensão de Kant de *saber* que a experiência é condicionada pela mente contradiz sua pretensão de que apenas possuímos conhecimento da relação causal *na* experiência. Ele então nos diz que esta derivação de juízos sintéticos necessários contradiz todo o espírito da filosofia crítica. Kant pressupõe um conhecimento que, de acordo com ele, seria totalmente impossível para o homem.

Em segundo lugar, Schulze argumenta que, assentindo que o conteúdo da representação é o resultado da afecção de coisas-em-si independentes da mente, novamente emprega-se ilegitimamente a categoria de causalidade. Ele então entende que a declaração inicial da edição de 1787 da primeira *Crítica* de que “nossa faculdade de conhecimento é despertada para a ação pelos objetos que afetam nossos sentidos”¹³² também está em conflito com a limitação do conhecimento de causalidade à experiência:

*O objeto fora de nós (a coisa-em-si) que, de acordo com a Crítica da razão pura, que supostamente fornece o material das intuições através da influência sobre nossa sensibilidade, não é em si, no entanto, uma intuição ou representação sensível, mas é suposto ser algo realmente independente e distinto do último. Portanto, o próprio resultado da Crítica da razão (...) o conceito de causa (...) não pode ser aplicado a ele. Portanto, se a dedução transcendental das categorias provou que a Crítica da razão está correta, então também o é que um dos mais excelentes primeiros princípios da Crítica da razão – que todo conhecimento começa com os objetos afetando nossa mente – é incorreto ou falso*¹³³.

A primeira objeção de Schulze, a que diz respeito à *suposta* interação *causal* entre mente e experiência, é infundada e repousa sobre uma má-interpretação. Sua

¹³¹ Idem, p.113.

¹³² KANT, CRP, BI.

¹³³ SCHULZE, op. cit., p.184.

segunda objeção, concernente à ilegitimidade da explicação do material contido na representação em termos de afecção de algo independente da mente, entretanto, chama a atenção para outro ponto, que diz respeito ao conteúdo empírico das representações como o produto de *impressões sensoriais* engendradas pelos “objetos que afetam nossos sentidos” ¹³⁴. Por isso, Schulze está, em larga medida, justificado quando queixa-se que Kant pretenda que a categoria de causalidade possa ser aplicada legitimamente apenas nas relações entre fenômenos empíricos, enquanto, no entanto, emprega esta categoria para explicar a origem do material contido nas representações empíricas.

Pode-se ainda, é claro, defender Kant contra esta alegação de inconsistência, pois Kant fala sobre o conteúdo empírico das representações como “impressões” e o produto da “afecção” apenas na medida em que é o modo que a razão *deve pensar* acerca de seu conteúdo. Kant não pretende conhecer que este conteúdo é *efetivamente* o produto da afecção. Uma tal defesa, contudo, embora livre Kant da acusação de inconsistência, no entanto chama a atenção para uma lacuna no idealismo transcendental de Kant. Pois, se Kant recorre a explicar a presença e *status* do conteúdo das representações empíricas em termos de uma mera hipótese segundo a qual elas são o produto de uma afecção por meio da existência meramente problemática de entes do pensamento, ele de modo algum explicou nem como o conteúdo se estabelece em oposição à mente, nem porque ele não é seu próprio produto, nem porque ele precisaria se referir a um objeto ¹³⁵.

Independentemente da correção destas críticas de, é inegável a sua importância para compreensão da formulação de problemas por parte de Fichte: “*Você leu o Enesidemo? Confundi-me por um bom tempo, em minha opinião derrubou a Reinhold, tornou Kant, para mim, suspeito, e agitou o meu sistema inteiro. Não se pode viver ao ar livre! Deve-se voltar a construir novamente*” ¹³⁶.

¹³⁴ KANT, idem, ibidem.

¹³⁵ SCHULZE, op. cit., pp. 118ss.

¹³⁶ FICHTE, J. G. SW, III, *Carta a H. Stephani*, dez. de 1793, p. 28.

4 O SENTIMENTO DO MUNDO

Considero que só durante o sono é permitido sonhar, mas durante a vigília não se deve deixar passar pela cabeça imagens que vêm por si.¹³⁷

Estamos próximos de acordar, quando sonhamos que sonhamos.¹³⁸

Havemos de amanhecer. O mundo
se tinge com as tintas da antemã
e o sangue que escorre é doce, de tão necessário
para colorir tuas pálidas faces, aurora.¹³⁹

4.1 O INÍCIO DA POSIÇÃO FICHTEANA CONTRA OS KANTIANOS E OS NÃO-KANTIANOS – A RESENHA AO *ENESIDEMO*

Poucos meses depois à leitura do *Enesidemo*, Fichte apresentou à *Gazeta literária geral*¹⁴⁰, uma leitura pontual do livro de Schulze. Sentindo-se menos indigente, reconstruindo novas bases para seu pensamento, Fichte faz análises

¹³⁷ FICHTE, J. G. **Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia**, 1984, p.342, *SW*, II, 341: “*Meines Erachtens darf man nur im Schlafe träumen, bei wachenden Augen aber sich keine von selbst kommenden Bilder durch den Kopf gehen lassen*”.

¹³⁸ NOVALIS, F. H. Observações entremescladas, aforismo 16, in: **Pólen**, trad., apresentação e notas de TORRES FILHO, São Paulo: Iluminuras, 1988, p. 43. NOVALIS, F. H. *Blütenstaub*, Nachtrag 15, in: **Werke und Briefe**, München: Winkler-Verlag, 1962: “*Wir sind dem Aufwachen nah, ewnn wir träumen, dass wir träumen*”. – *Aufwachen* pode ser acordar ou despertar, por isso queremos anotar a escolha precisa da tradução de Rubens R. Torres Filho; é que, a nosso ver, o termo “acordar” contém o duplo significado de despertar e de “estar de acordo” – que é o ponto.

¹³⁹ DRUMMOND, C. de A. *A noite dissolve os homens*; **Sentimento do mundo**; **Poesia Completa**, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro: 2006, pp 83-4.

¹⁴⁰ FICHTE, J. G. **Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik**. 1792. (Jenaer Allgemeine Literaturzeitung 1794. N° 47-49.). In: **Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke**. Herausgegeben von J. H. Fichte. Erste Abtheilung zur theoretischen Philosophie. Erster Band. Berlin, 1845. Verlag von Veit und Comp. Trad. esp.: **Reseña de “Enesidemo” [Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía de los Elementos, comunicada en Jena por el señor Profesor Reinhold. Junto com uma defesa del escepticismo contra las pretenciones de la Crítica de la Razón**, 1792, 445 págs., 8.º (sin lugar de impresión)]. Prólogo, traducción y notas de Virginia Elena López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales, edición bilingüe. Madrid: Ediciones Hiperión, 1982.

fundamentais da filosofia kantiana e da recepção que ela obteve nestes primeiros anos de existência. Fichte entende que a crítica de Schulze não pode ser passada ao largo, sendo forte e justificável. Se a filosofia kantiana – isto é, a filosofia transcendental – pretende edificar-se como ciência, ela não pode deixar de responder às objeções presentes no *Enesidemo*. A resposta fichtiana a *Enesidemo* apontará, sem dúvida, para as ulteriores soluções a este e a outros problemas enfrentados pela *Doutrina-da-ciência*.

A posição de Fichte na *Resenha ao Enesidemo* pode ser resumida em dois movimentos. No primeiro, ele concorda com as objeções céticas de Schulze: o conceito de coisa-em-si não apenas é problemático, como é desprovido de qualquer sentido:

*Se, recuando ainda mais no caminho que ele [Kant] com tanta glória abriu, viesse a descobrir-se no futuro, por exemplo, que o imediatamente mais certo – eu sou, só é válido também para o eu; que todo o Não-Eu só é para o Eu; que ele recebe todas as determinações deste ser a priori apenas através da sua relação com um Eu; mas que todas estas determinações, na medida em que o seu conhecimento é de facto possível a priori, se tornam absolutamente necessárias através da mera condição da relação de um Não-eu com um Eu em geral – resultaria daqui que uma coisa em si, na medida que deve ser um Não-eu que não está em oposição a um Eu, se contradiz a si mesma.*¹⁴¹

Esta posição, percebe-se, já traz uma nota peculiar da interpretação fichteana do conceito de coisa-em-si, ausente da determinação por parte de Kant, qual seja, a de que o conceito de coisa-em-si tem como referente um objeto que existe independente das formas da sensibilidade, mas também dos modos necessários de todo pensamento (categorias). Assim, o conceito refere-se a algo não-sensível e impensável! Fica claro, portanto, porque Fichte o considera contraditório.

Fichte concede ainda ao cético que postular uma entidade independente do sujeito e de suas condições de conhecimento, que é causa de nossas representações, conduz à contradição com a tese primordial de Kant de que só conhecemos fenômenos. Mas, e aqui temos o segundo movimento de sua argumentação, ele defende que Kant tão-pouco pensava sua teoria nesses termos. Kant não teria jamais se comprometido com a existência de objetos absolutamente

¹⁴¹ Aenesidemus, 20 (*Enesidemo*, 1992, p. 312, adiante, apenas numeração de página). Grifos nossos.

independentes de nós. Ainda que a letra kantiana tenha ensejado, em partes isoladas do sistema, esta interpretação dogmática, ela assim só o fez por uma concessão ao modo ordinário de conhecimento, isto é, para indicar a análise da consciência empírica, que se contrapõe à análise genuinamente filosófica, que se debruça não sobre os fatos da consciência, mas sobre as suas condições de possibilidade¹⁴². Fichte argumenta então que os céticos, aqui na figura de Schulze, não entenderam a filosofia de Kant: as objeções céticas só têm sentido caso se admita um pressuposto que, na verdade, foi justamente o negado por Kant, a saber, que a verdade consiste na adequação ou correspondência das nossas representações com as coisas-em-si:

E temos assim então na base deste novo ceticismo, de forma totalmente clara e determinada, o velho abuso (*Unfug*¹⁴³) que, à exceção de Kant, foi praticado com uma coisa em si (...) e esse abuso foi a fonte comum de todas as objeções, tanto céticas como dogmáticas, que se ergueram contra a filosofia crítica.¹⁴⁴

A crítica a este critério de verdade consiste justamente na acusação de que ele supõe o que a revolução copernicana veio negar: coisas-em-si enquanto objetos que existem independentemente de sua concepção. As coisas, argumenta Fichte, só existem na relação com um sujeito: “a coisa *efectivamente* em si é constituída tal como tem de ser pensada por todo o Eu inteligente pensável”¹⁴⁵. Por conseguinte, temos o seguinte princípio, que Fichte julga ser o genuinamente crítico: “a verdade lógica é também real para toda inteligência pensável pela inteligência finita, e não há nenhuma outra a não ser esta”¹⁴⁶. Fichte pensa que esse princípio fornece uma base suficiente para rejeitar as dúvidas céticas. Ele significa que não temos de nos ocupar com a possibilidade de ter acesso a algo fora de nossas representações, de modo a correspondê-las com as coisas fora da esfera da consciência, pois a verdadeira idéia de coisa-em-si não faz sentido. Não há problema de saber se as leis do pensamento correspondem às coisas-em-si, pois o critério de verdade consiste na conformidade a estas leis, que por si mesmas fornecem as bases para distinguir entre realidade e

¹⁴² Idem., 19 (p. 311).

¹⁴³ A edição em espanhol, cf. Bibliografia, diz “insensatez” (*necedad*), p. 81.

¹⁴⁴ Aenesidemus, 20, (p. 311).

¹⁴⁵ Idem., ibidem, (p. 312).

¹⁴⁶ Idem, 20, (p. 312).

ilusão. Assim, Fichte pensa que o critério de verdade consiste não na correspondência com as coisas-em-si, mas na conformidade com as leis necessárias e universais do entendimento.

Admitindo que o conceito de coisa-em-si, tomado como algo que não pode ser conhecido nem pela sensibilidade nem pelo entendimento, não faz sentido, sendo mesmo uma contradição; concordando ainda que a postulação de um objeto transcendente às condições de conhecimento contradiz o espírito da filosofia kantiana; defendendo, por outro lado, que a doutrina de Kant não se vale deste conceito, mas apenas o usa para distinguir o modo empírico do filosófico de conceber a experiência; Fichte começa por sustentar que, do ponto de vista filosófico, o conhecimento precisa ser explicado unicamente pela atividade do Eu. O sentido geral da *Resenha ao Enesidemo*, então, é o de que a filosofia transcendental deve ser construída sobre uma fundação estritamente imanente, isto é, ela precisa manter-se dentro dos limites estritos da possibilidade da experiência e da reflexão sobre suas condições.

Com isso, uma primeira leitura, limitada à *Resenha ao Enesidemo*, poderia justificar a tese de que Fichte abandona *por completo* o conceito de coisa-em-si. Sem dúvida, uma precipitação, pois Fichte reservou o conceito em pelo menos um sentido bem determinado, o qual exploraremos adiante.

4.2 Problematização da posição fichteana na *Segunda introdução à Doutrina-da-ciência*

Na *Segunda introdução à Doutrina da ciência*, texto de 1797, Fichte retoma a sua tese¹⁴⁷ sobre a confusão que os objetores da filosofia crítica cometem ao criticá-la no que toca ao conceito de coisa-em-si: a idéia de uma coisa-em-si que é causa dos fenômenos resulta de uma confusão entre dois níveis de análise: o ponto de vista do filósofo, que reflete e analisa acerca das condições de possibilidade da

¹⁴⁷ FICHTE, J. G. **Segunda introdução à doutrina-da-ciência**, in: GIL, F., 1992, p. 346: “Pode parecer a outros pretensioso e mesquinho quando alguém aparece sozinho a dizer: até este momento, (...) não houve um único que não compreendesse este livro de forma completamente errada; (...) mas eu sou o que o compreende correctamente”.

consciência, e o ponto de vista da consciência empírica, que pressupõe e age de acordo com aquelas condições¹⁴⁸. Do ponto de vista empírico, nós falamos de coisas-em-si porque pensamos que os fenômenos existem independente e anteriormente a nossa percepção deles, já que ignoramos as condições de possibilidade dos objetos. Do ponto de vista transcendental, contudo, sabemos que os objetos são apenas fenômenos que dependem da síntese transcendental. Ainda que Fichte admita que Kant muitas vezes refira-se à existência de coisas-em-si que são a causa dos fenômenos (ele cita a passagem da Introdução da *Crítica da Razão Pura*¹⁴⁹, justamente sobre a qual se assenta a polêmica sobre o problema da afecção), insiste que ele o faz apenas a partir do ponto de vista empírico. Os críticos da filosofia transcendental, entendendo a coisa-em-si como causa dos fenômenos, não percebem que Kant freqüentemente adota uma dupla perspectiva: a do filósofo transcendental e a da consciência ordinária (empírica). Eles não apenas confundem estes dois níveis de discurso, como também fazem um uso ilegítimo do princípio de causalidade, que é aplicável somente dentro da esfera dos fenômenos, com base nesta confusão. Jacobi teria assim usado o conceito de coisa-em-si num sentido transcendental, quando Kant fala, de fato, em um sentido empírico. A dificuldade levantada por Jacobi se desvanece, diz Fichte, ao lermos afirmação de que objetos nos afetam apenas do ponto de vista empírico:

É esta a pedra basilar do realismo kantiano. – Algo que existe como coisa em si, quer dizer, independente de mim, o empírico, tenho que o pensar do ponto de vista da vida em que eu sou apenas o empírico; e, por isso mesmo, nada sei da minha actividade neste pensamento: porque ela não é livre. Só do ponto de vista filosófico posso concluir da existência desta actividade no meu pensamento. Daí advém talvez que o mais clarividente pensador do nosso tempo, a cuja obra me refiro atrás¹⁵⁰, não tenha admitido o idealismo transcendental assim correctamente compreendido, pois ele não pensou com clareza esta diferença entre os dois pontos de vista, e supôs que a maneira de pensar idealista se pretendia na vida; uma pretensão que, aliás, basta ser exposta para ser destruída.¹⁵¹

¹⁴⁸ Idem, pp. 246ss.

¹⁴⁹ CRP, B 1: “Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência?”

¹⁵⁰ Fichte fala de Jacobi, e o **David Hume sobre a crença...**

¹⁵¹ FICHTE, **Segunda Introdução à doutrina-da-ciência**, loc. cit. p. 357, n. 11. Grifos do original.

Quando Kant fala de coisas-em-si do ponto de vista filosófico, o sentido do conceito distingue-se daquele no sentido empírico. Nesse, coisas-em-si são objetos que existem prontos independente e anteriormente ao sujeito; naquele, fala-se apenas de *númenos*, de objetos pensados, não de uma existência objetiva (que só diz respeito ao ponto de vista empírico). O númeno é o objeto posto pelas leis necessárias de nossa razão, que acrescentamos aos fenômenos para dar-lhes objetividade. Fichte mantém este sentido, pois com ele podemos explicar como objetos parecem independentes de nossas representações e ainda assim não são entidades transcendentais.

Desta forma, a rejeição de Fichte se refere ao conceito de algo que não pode ser conhecido, pois indica uma entidade que transcende o âmbito de acesso e legislação do Eu. Mas o conceito é mantido no segundo sentido exposto: o de um pensamento necessário de objetos que não podem ser identificados ao Eu, mas que, ao contrário, devem ser pensados como limite de sua atividade, sendo para o Eu um Não-Eu. A oposição entre Eu e Não-Eu, diz Fichte, é *conditio sine qua non* para o conhecimento do Eu, posto que conhecer é determinar, portanto, distinguir precisamente que algo é diferente de algo outro. Esse Não-Eu é, pois, o pensamento necessário (*númeno*) de algo que se opõe absolutamente ao Eu, mas, enquanto tal, é ainda um pensamento do Eu. O limite ou choque (*Anstoss*) à atividade do Eu, posta pelo Eu como a existência de um Não-Eu, não se dá por nenhum conhecimento propriamente dito, mas por sentimento (*Gefühl*). Algo externo ao Eu, que o limita, é um pensamento necessário para explicar a limitação sentida pela atividade prática do Eu, ou melhor, da “percepção imediata da mesma”¹⁵².

O termo sentimento aparece justamente como uma alteração do termo usado por Kant nos trechos que fomentaram a polêmica em torno da coisa-em-si, a saber, sensação (*Empfindung*). A sensação, enquanto tal, só existe na relação com um objeto; o sentimento, a contrario, não remete a nada, em sua origem, além do Eu, por isso Fichte chama-o sentimento original (*ursprüngliche Gefühl*). Não entender este sentimento como absolutamente originário, isto é, postular algo anterior a ele, que o causa, é o *πρωτον ψευδος* de céticos e dogmáticos:

¹⁵² Idem, p. 353.

Pretender explicar este sentimento original a partir da operação de um algo é o dogmatismo dos kantianos, (...) e que eles bem gostariam de atribuir a Kant. Este seu algo é necessariamente a enfadonha coisa em si. Toda explicação transcendental tem um fim no *sentimento imediato*¹⁵³.

4.3 O PROBLEMA DA COISA-EM-SI NA *GRUNDLAGE* – UMA INTRODUÇÃO.

Já na *seção 5 da terceira parte* da Doutrina-da-ciência de 1794, no entanto, Fichte havia introduzido o conceito de coisa-em-si como *choque* à atividade do Eu. Ele explica que não podemos dizer mais nada sobre o que é responsável por este choque senão que ele é oposto à atividade do Eu¹⁵⁴. Embora todas as determinações conhecidas sejam postas pela atividade do Eu, há ainda uma extensão que resiste a sua atividade e que permanece indeterminada ou desconhecida. Tal como Kant com sua coisa-em-si, Fichte sente-se obrigado a postular a existência de algo incognoscível para explicar a finitude do Eu. Este parecer ser o ponto problemático sobre o qual temos de nos debruçar.

Fichte parece estar defendendo que este *entrave* à atividade do Eu também age sobre ele, que é assim a causa de nossas representações: “O fundamento último de toda efetividade para o eu é, portanto, segundo a doutrina-da-ciência, uma ação recíproca originária (*ursprüngliche Wechselwirkung*) entre o eu e algo qualquer fora dele (*irgend einem Etwas ausser demselben*), do qual não se pode dizer mais nada, a não ser que tem de ser totalmente oposto ao eu”¹⁵⁵. Mas, ao falar de uma ação recíproca entre o Eu e algo “qualquer fora dele”, não está o *wissenschaftslehrer* voltando à postulação de um objeto transcendental como causa de nossas representações? Não parece possível evitar a dificuldade alegando que o *choque* existe apenas do ponto de vista da consciência empírica, pois é, de fato, o *filósofo* fichteano quem postula a existência desta entidade. Tampouco parece viável dizer que este “algo qualquer fora do eu” é apenas um *númeno*, já que Fichte lhe atribui um papel constitutivo inconfundível, afirmando que ele atua no sujeito e leva-o à atividade. Uma ideia meramente reguladora não está na posição de agir sobre

¹⁵³ Idem, ibidem, grifos nossos.

¹⁵⁴ SW, I, 279 (A Doutrina-da-ciência de 1794, p. 150).

¹⁵⁵ Idem.

nada, muito menos de ser um “primeiro motor”, sem o qual o eu “nunca teria agido e, já que sua existência consiste meramente no agir, sequer teria existido”¹⁵⁶.

Ao que parece, Fichte precisa oferecer uma concepção nova do que seja este algo fora do Eu, caso contrário ele nada mais será do que a postulação de um objeto transcendental que causa modificações no Eu. E, segundo nos parece, ele realmente oferece uma nova concepção, que é a introdução de um *dinamismo*: a relação entre Eu e Não-Eu está em constante mudança ou alteração – em *alternância*.

Na primeira parte da *seção 4* da Doutrina-da-ciência de 1794, Fichte trabalha longa e detalhadamente – isto é, deduz – em cima de conceitos como alternância (*Wechsel*), ação recíproca (*Wechselwirkung*), alternância-fazer-e-passividade (*Wechsel-Tun und Leiden*) e determinação recíproca (*Welchselbestimmung*). Estes conceitos indicam variados modos de interação entre sujeito e objeto, flutuações entre passividade e atividade que funcionam em numa relação de reciprocidade. Na *seção 5*, que nos interessa pontualmente, Fichte trabalha esse dinamismo – e os conceitos que ele envolve – do ponto de vista da razão prática: é neste contexto que ele reinterpreta o conceito de coisa-em-si.

De acordo com o conceito de esforço (*Streben*), o Eu tem um impulso (*Trieb*) à determinação: quanto mais ele determina, portanto põe os objetos de acordo com as leis de sua essência, mais é livre, autônomo. No entanto, enquanto ser racional finito, o Eu encontra sempre a sua atividade como limitada: há sempre um X ainda indeterminado, algo que *por ora* é desconhecido e que atua como força oposta à atividade do Eu. Este *Não-Eu = X* é o que podemos então identificar como uma coisa-em-si, *não por ser um ente que não pode ser conhecido por sujeitos racionais finitos, mas simplesmente porque ainda não está determinado pelo Eu*. Como algo desconhecido, todavia, este Não-Eu é simplesmente um *pensamento* necessário do Eu, isto é, o pensamento de algo ainda não determinado pelo Eu e que o limita *enquanto tal*. O Não-Eu é, portanto, *númeno* (puro pensamento do Eu) e algo por ora incognoscível:

Isto, que o espírito tem de pôr necessariamente algo absoluto fora de si (uma coisa em si) e contudo, pelo outro lado, reconhecer que o mesmo só está aí para ele (é um noumenon necessário), é aquele círculo, que ele

¹⁵⁶ Idem.

pode ampliar ao infinito, mas do qual nunca pode sair. Um sistema que não toma em consideração esse círculo é um idealismo dogmático; pois é propriamente apenas o círculo indicado que nos delimita e faz de nós seres finitos; um sistema que tem a ilusão de ter saído dele é um dogmatismo realista transcendente.¹⁵⁷

Disso posto, podemos estabelecer que o conceito de coisa-em-si adquire uma função irremovível dentro do sistema fichteano. O númeno de que nos fala o trecho citado não indica meramente um princípio regulativo ou expressão de um ideal para a atividade do Eu. Ao contrário, ele é, por um lado, o conceito-limite do que não é conhecido pelo Eu em seu esforço infinito, e, por outro, o conceito de “algo [que] tem realidade independente”¹⁵⁸ que choca ou limita o Eu, em seu esforço prático: a realidade independente do Eu (motor, força oposta), que o limita, não pode ser, enquanto tal, conhecida ou representada, mas é, todavia, *sentida*¹⁵⁹.

Embora isto pareça reaproximar o conceito de coisa-em-si da função que ela ocupava em Kant – função esta, como vimos, aceita por Fichte apenas do ponto de vista empírico –, há uma diferença fundamental claramente assentada: A coisa-em-si, esse motor ou força independente do sujeito, que atua contra ele, não é incognoscível *em absoluto*. Dito em outras palavras, mais precisas: Este algo fora do Eu é continuamente posto no Eu, ou seja, é *infinitamente conquistado* pela atividade determinante do Eu. Embora o Eu não possa chegar a conhecer *por completo* esse Não-eu, ele o conhece *progressivamente, de fato, ao infinito*.

4.4 RESUMO E NOVA PROBLEMATIZAÇÃO: AS POSIÇÕES DOS COMENTADORES DE FICHTE SOBRE O PROBLEMA DA COISA-EM-SI

Como vimos, em sua *Resenha ao Enesidemo*, Fichte defende que o conceito de coisa-em-si é um contrassenso, pois indica algo que não pode ser conhecido de forma alguma, sendo mesmo impensável, posto que exclusivo às formas necessário

¹⁵⁷ Idem, 281 (*A Doutrina-da-ciência de 1794*, p. 151).

¹⁵⁸ Ibidem, 282 (*A Doutrina-da-ciência de 1794*, p. 151), *unabhängige Realität*.

¹⁵⁹ Idem, (*A Doutrina-da-ciência de 1794*, p. 150).

de todo pensar; também concorda com as objeções levantadas por Jacobi e Schulze acerca da incoerência de uma teoria que defenda que só conhecemos fenômenos, mas que, ao mesmo tempo, explique a origem desses através de entes suprassensíveis; considera ainda, por fim, que Kant nunca pensou a distinção entre fenômeno e coisa-em-si nesses termos, *a contrario*, com ela teria apenas ilustrado o ponto de vista ingênuo do realista vulgar; a partir dessas considerações, Fichte procura fundar a filosofia transcendental unicamente na atividade do Eu absoluto.

Essas considerações levaram alguns intérpretes¹⁶⁰ a defender que Fichte rejeitou completamente o conceito de coisa-em-si. É o caso *prima facie* de Rubens R. Torres Filho, entendendo que “dos adversários pós-kantianos da coisa em si, Fichte é, sem dúvida, um dos mais resolutos e consequentes”¹⁶¹. O comentador entende que, a partir da crítica de Jacobi a um pressuposto realista dentro do sistema idealista de Kant, Fichte entendeu que é preciso dar um acabamento à filosofia crítica de modo que ela adquira completude e se desvencilhe das dualidades apontadas pelos cétricos. Não há, portanto, diz Torres, lugar algum para o

¹⁶⁰ SCHOPENHAUER, A. **Crítica da filosofia kantiana**, p. 549: “[Fichte] foi suficientemente atrevido e impensado a ponto de negar por completo a coisa-em-si e estabelecer um sistema no qual não apenas, como em Kant, a parte meramente formal da representação mas também a parte material, o conteúdo completo dela, foram pretensamente deduzidos *a priori* do sujeito”. CACCIOLA, M. L. **O “eu” em Fichte e Schopenhauer**, segue a interpretação de TORRES FILHO, 1975. pp. 137-46. MARKET, O. **La exigencia ontológica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo**, defende que a “rejeição” do conceito de coisa-em-si faz parte de uma série de alterações originais que Fichte levou à cabo em relação a Kant: “Por otra parte, tampoco podemos considerar la conocida posición fichteana como una tergiversación tosca de la doctrina de Kant: el rechazo de la «cosa en si»; la sistematización de la «Filosofía crítica» a partir de un principio «Yo», que no es el «yo pienso»; su doctrina de una «intuición intelectual» y otras novedades que muestran ya los escritos de Fichte de 1794. Todos estos conscientes desvíos de Kant (aunque Fichte les de poca importancia o ninguna), como lo muestran sus escritos, son el resultado de una interpretación de Kant, del modo y manera cómo este discípulo ejercía el pensar por si mismo, lejos de la comprensión literal de los textos del maestro” (p. 158); “Las tres desviaciones más importantes que encontramos en sus primeros escritos, son las de la intuición intelectual, el rechazo de la «cosa en si» y la refundación del criticismo no en el Yo pienso, sino en el Yo. Sobre la primera se ha explicado suficientemente en la Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia, así como da a entender la razón de su rechazo de la «cosa en si» en la Reseña. En realidad hay en todo ello más un juego conceptual que el intento y exposición de una modificación del criticismo. Pero su proceso, estimulado por Reinhold y especialmente por Maimon, de dirigir su atención al Yo, debería tener consecuencias decisivas” (pág. 159). VILLACANAS, em **Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo**, sustenta que a concepção do conceito de coisa-em-si, como fundamento do real, se opõe ao projeto fichteano de um sistema completo da vida: “La reconstrucción del sentido de la vida humana como totalidad, y la consiguiente redefinición de la unidad del hombre, metas centrales del pensamiento de Fichte, no pueden fundarse ni en la comprensión mecánica de la naturaleza, que suponía la peor ilustración junto con Jacobi, ni en una consideración de lo real que tenga su base en la noción de cosa en sí, que defendía Kant”(p. 135).

¹⁶¹ TORRES FILHO, **O espírito e a letra**, 1975, p. 86. A mesma leitura é defendida em sua dissertação de mestrado, **A finitude do eu na primeira filosofia de Fichte**, 1969, pp. 84ss.

conceito de coisa-em-si dentro da filosofia de Fichte e cita uma passagem interessante como apoio:

Mas que fazer da coisa em si, depois de ter-se sobrecarregado com ela? Sobre este ponto se funda todo mal-entendido quanto aos escritos kantianos (...). De fato, o lugar em que é possível com todo direito desembaraçar-se desse instrumental encontra-se no meio da *Crítica*. A doutrina-da-ciência nem mesmo permite a entrada a quem já não depôs esse fardo diante de sua porta.¹⁶²

Como vimos, Fichte defende, na *Resenha ao Enesidemo*, que o próprio Kant não teria afirmado nada seriamente sobre o conceito de coisa-em-si, isto significa que o filósofo entende que esse conceito não tem função positiva alguma na *Crítica*. Por isso, “saber de que modo a coisa em si pode ser eliminada no decorrer da *Crítica* é compreender, a rigor, aquilo que permite que ela esteja ausente da doutrina-da-ciência”¹⁶³. Fichte entende, segundo Torres, que a confusão em torno de uma coisa-em-si ocorreu por uma razão exterior ao sistema: a sua exposição. A confusão foi ensejada por Kant partir da sensibilidade, portanto, da passividade, quando o correto seria começar pela exposição da “sujeito-objetividade transcendental, a egoidade originária, e mostrar por explicitação genética, a partir dela, a diferenciação que se introduz com a separação entre sujeito e objeto”¹⁶⁴.

Contudo, algumas passagens parecem, não diríamos contradizer, mas trazer ruído à interpretação acima exposta. Na *Segunda Introdução à Doutrina-da-ciência*, assim como na terceira parte da *Doutrina-da-ciência de 1794*, Fichte fala claramente sobre algo que existe independentemente do Eu, limitando sua atividade. No primeiro texto, fala-se de númenos, portanto, de “algo que é pensado por nós apenas como complemento do fenômeno, segundo leis do pensamento a comprovar, e que Kant comprovou, e que segundo estas leis tem de ser pensado como complemento”¹⁶⁵. Esse seria o único sentido do conceito realmente necessário ao idealismo crítico. No prefácio da primeira edição de *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*, encontramos uma afirmação ainda mais explícita:

¹⁶² SW, II, 445n.

¹⁶³ TORRES FILHO, 1975, p. 86.

¹⁶⁴ Idem, ibidem.

¹⁶⁵ FICHTE, *Segunda introdução à doutrina-da-ciência*, p. 347.

A controvérsia que propriamente reina entre ambos [céticos e dogmáticos] bem poderia dizer respeito à conexão de nosso conhecimento com uma coisa-em-si; e essa controvérsia bem poderia ser decidida, numa futura doutrina-da-ciência, pela verificação de que nosso conhecimento não tem, por certo, uma conexão imediata, pela representação, com a coisa-em-si, mas a tem mediadamente pelo sentimento; de que, com toda certeza, as coisas são representadas meramente como fenômenos, mas, como coisas-em-si, são sentidas; de que sem sentimento não seria possível nenhuma representação; mas de que a coisa-em-si só é conhecida subjetivamente, isto é, só na medida em que atua sobre nosso sentimento.¹⁶⁶

Por fim, na seção 5 da terceira parte da *Doutrina-da-ciência de 1794*, Fichte reintroduz a necessidade de se pensar uma força, um primeiro motor, que se opõe, limita e não pode ser reduzida à atividade do Eu. Em seu esforço infinito por autonomia, o Eu se choca com algo, que limita esse esforço. O conceito de choque (*Anstoß*) adquire, então, uma importância fundamental e coloca novamente a questão da necessidade de se pensar algo que existe fora e independentemente do Eu. Isto, não parece ser um nûmeno no sentido de uma mera idéia regulativa, mas sim no sentido do pensamento necessário de algo exterior que possa explicar a limitabilidade da atividade do Eu¹⁶⁷.

Passagens como estas ensejam a pensar que há uma segunda linha interpretativa, a que justamente defende que Fichte não abandona o conceito de coisa-em-si *tout court*. Na verdade, pode-se pensar nesta trilha, o filósofo trabalha com variados sentidos contidos no conceito, rejeitando alguns, mantendo outros. Essa é a posição de Bonaccini¹⁶⁸, que além de contextualizar a questão em torno das declarações de Fichte e de comentar as passagens em que o filósofo rejeita a validade do conceito, defende a necessidade e importância do mesmo, reinterpretado, na economia interna da terceira parte da *Doutrina-da-ciência de 1794*:

A coisa em si, como nûmeno, chama a atenção precisamente para este ponto: é necessário pensar-se um fundamento objetivo para os fenômenos, e este pensamento surge necessariamente no seio de um eu cuja essência é finita. Mas é absurdo falar de coisas em si diferentes da idéia que nós fazemos necessariamente delas...¹⁶⁹

¹⁶⁶ SW, I, 30n; **Sobre o conceito da doutrina-da-ciência...**, p. 5, nota. Grifos no original.

¹⁶⁷ Ver passagem já citada por nós, cf. nota 18.

¹⁶⁸ BONACCINI, 2003, pp. 107-16,

¹⁶⁹ Idem, p. 115.

Outro comentador, Beiser, defende¹⁷⁰ explicitamente a tese de que Fichte não abandonou o conceito de coisa-em-si. Pelo contrário, o conceito é reintroduzido e cumpre uma função essencial no sistema da Doutrina-da-ciência de 1794:

Pode ficar bem claro, por hora, que Fichte não pensa que o conceito de coisa-em-si é válido apenas a partir do ponto de vista da consciência empírica, que deve explicar sua consciência postulando algo independente dela. Esta é a interpretação que prevalece na passagem central da seção 5 da Fundação, e ela é uma leitura inteligível à luz de algumas declarações de Fichte acerca da coisa-em-si. (...) Por fim, então, Fichte pensa que a coisa-em-si é válida a partir do ponto de vista do filósofo, que enfatiza a finitude da subjetividade humana, a limitação da sua capacidade de criar seu próprio mundo.¹⁷¹

Temos como questão, pois, explorar essas supostas duas linhas interpretativas, para ao fim chegar a uma posição em relação à importância, se nula ou considerável, do conceito de coisa-em-si em Fichte. As duas linhas interpretativas, se são mesmo duas, são contraditórias ou a contenda repousa numa ambiguidade em torno do conceito de coisa-em-si? A posição de Fichte é ela também ambígua pelo mesmo motivo? Há, ademais, uma posição unívoca de Fichte ou, na verdade, uma flutuação de acordo com o desenvolvimento de seu pensamento? Por fim, se a posição de Fichte é a de reinterpretar e reutilizar o conceito, ele foi bem sucedido na empresa de, por supostas modificações, escapar ao ataque cético do qual partiu?

A diante, procuraremos responder frontalmente a estas questões, a partir de uma problemática básica: O que é, para Fichte, um sentimento, em particular, o sentimento imediato ou *originário*? O que o diferencia da sensação? Ademais, qual a relação estrita entre sua teoria do sentimento (*Gefühlslehre*) e o problema da coisa-em-si (tal como o apresentamos até aqui)? Antes, porém, é preciso determinar o lugar do surgimento do tema dentro da estrutura geral da *Grundlage*.

Em sua *Resenha ao Enesidemo*, Fichte localiza as reais deficiências – em seu entender – da filosofia transcendental, seja em sua fraqueza expositiva, seja em suas lacunas conceituais. Porém, o que mais chama a atenção nesse texto é a sua

¹⁷⁰ BEISER, F. **Fichte's critique of subjectivism**, 2002, pp. 242-7, pp. 269-72 e, sobretudo, pp. 316-9.

¹⁷¹ Idem, p. 319. Tradução livre nossa.

estrutura, idêntica à que se apresentará na *Fundação da Doutrina-da-ciência*, no ano seguinte, a saber: (1) discussão em torno do primeiro princípio de todo o saber¹⁷², (2) investigação sobre a parte teórica do saber, portanto, sobre a faculdade representativa e seu limite¹⁷³ e (3) estabelecimento da parte prática do saber, aí já estando declarado o conhecido primado da razão prática¹⁷⁴.

A partir da crítica de Schulze ao “princípio da consciência” de Reinhold, Fichte pôde determinar as três condições que o primeiro princípio, pensado como fundamento necessário não só à justificação da ciência em seu ponto de vista teórico, mas em verdade em sua exigência de uma ciência do saber prático, deve obedecer, quais sejam: (1) ser absolutamente primeiro, (2) ser completamente determinado por si mesmo, (3) ser universalmente válido. A primeira cláusula Fichte a traduz pela exigência que o primeiro princípio tenha uma validade formal e real; a segunda, por sua vez, relaciona-se ao sujeito e ao objeto, em linguagem fichtiana, à identidade e à oposição, de modo que ambas sejam postas originariamente sem nenhuma recorrência a um elemento externo ao princípio; a terceira, que o princípio, para ser absolutamente primeiro, deve ter validade universal, indica a exigência de que nenhuma experiência possa, de fato e de direito, ser meramente pensada por abstração do primeiro princípio. As três condições, no entender do autor, só podem ser garantidas por um princípio que reúna as condições de conhecimento dos objetos e do conhecimento das ações autônomas necessárias para a possibilidade da moral, ou seja, da razão em seu uso teórico e prático, pois ambos esgotam as faculdades humanas em geral. Essa tríplice exigência sobre o princípio absoluto do saber reflete-se na estrutura tripartite da *Doutrina-da-ciência*, em sua exposição de 1794.

Segundo Fichte, “o primeiro pressuposto incorreto – de Reinhold – que ocasionou seu estabelecimento como princípio fundamental de toda a filosofia foi que se devia partir de um fato”¹⁷⁵. Em outras palavras, Fichte acusa aqui Reinhold de supor que não é possível pensar nada se não como *constituído*, algo pronto cujas partes poderiam, analiticamente, ser separadas e assim explicadas em sua conexão necessária; porém, para cada coisa constituída, é possível pensar sua constituição

¹⁷² SW I 3-8.

¹⁷³ Idem, I 9-21.

¹⁷⁴ Idem, I 21-25.

¹⁷⁵ Idem I, 8.

originária, ou seja, sua *construção* absolutamente *a priori*; esta *construção genética* dos objetos – teóricos ou práticos – só é possível sob o condição de uma *atividade pura*: o célebre estado-de-ação (*thatandlung*). Com isto, anuncia-se o método de *reflexão abstrante* para *encontrar* o primeiro princípio: deve-se, em primeiro lugar, refletir sobre as exigências necessárias de um primeiro princípio – ser o mais geral, no sentido de não derivar de nenhum mais amplo; determinado em e por si mesmo, portanto que seus elementos possam ser definidos rigorosamente, sem o expediente de conceitos alheios; ser universalmente válido, valendo então para todas as faculdades do espírito humano, a saber, determinação teórica e prática do saber –; deve-se, em segundo lugar, expurgar da determinação qualquer elemento desnecessário. Em palavras concisas: o primeiro princípio é aquele que resiste à máxima abstração, e como não pode ser absolutamente abstraído pelo pensamento, é absolutamente necessário. Ora, para Fichte, a representação pode perfeitamente ser excluída do pensamento em geral, isto é, pode-se pensar o pensamento sem pensar com isso uma representação; o que resta à pensabilidade do pensamento, abstração feita da representação (leia-se, com Reinhold, uma consciência na qual estão ligados, mas distintos, sujeito e objeto, o que representa e o que é representado)? A ação em geral, a atividade de pensamento enquanto tal. Isto quer dizer, simplesmente: *ação* e *ser* são o mesmo no *eu que se põe a si mesmo*.

O ponto de partida de Reinhold é limitado porque não abstrai totalmente da experiência, isto é, da conexão necessária entre sujeito e objeto na consciência da representação; segundo Fichte, é preciso justamente distanciar-se da experiência, para encontrar acima dela a sua condição de possibilidade: o fundamento é exterior ao fundado. Esta exigência, a de um fundamento absolutamente anterior à distinção entre sujeito e objeto, marca a *unicidade* do Eu do primeiro princípio. *Unidade* originária de uma posição incondicionada, o Eu absoluto só pode ser expresso como *eu sou eu*.

4.5 NOTAS PARA UMA GÊNESE ETIMOLÓGICA E FILOSÓFICA DO SENTIMENTO

Pretendemos trazer alguma luz ao conceito de sentimento, tal como ele aparece em Fichte, concretamente na terceira parte da *Grundlage*, a partir da sua especificação em oposição à paixão. Trata-se de defender um progressivo distanciamento do sentimento em relação à sensação. Como é notório, tanto as sensações, afecções dos sentidos, determinação corporal em sua exterioridade, quanto os afetos, afecções da alma, determinação psicológica, foram reunidas pela antiguidade greco-latina sob a generalidade da paixão. Neste sentido, J.-P. Camus explica:

Não é preciso consultar longamente seu léxico para encontrar *a partiendo*, posto que a alma sofre como que distorções quando é pressionada e solicitada um pouco além da medida, de algum desses movimentos, o que poderia convir com a opinião daquele filósofo antigo que chamava as paixões de doenças da alma. Poder-se-ia alegar, ao contrário, que esse nome parece impróprio para a coisa à qual se quer uni-lo, parecendo ter mais afinidade com o corpo do que com a alma, que por sua natureza parece impassível, como uma forma viva e vivificante, nascida mais para agir do que para sofrer a ação, se não se quisesse dizer que nessa matéria *passio* tirasse sua origem do verbo grego *ποιέω*, que significa fazer, de onde teria procedido a palavra *πάθος*, de onde vem o termo paixão. E, de fato, quem quiser considerar de perto as paixões em seu ser específico encontrará que elas são antes movimentos da alma agindo do que suportando: o amor, o ódio, a cólera e as outras parecem agir contra ou a favor de seus objetos, mais do que serem atingidas por estes.¹⁷⁶

De todo modo, mesmo que o grego *πάθος* enfatize a ação, essa é pensada como um momento do fenômeno geral de “ação de uma realidade externa”¹⁷⁷. Se estivermos corretos, a crítica moderna à distinção substancial entre corpo e espírito se encarrega de, conseqüentemente, distinguir os afetos das afecções dos sentidos, para então, com o romantismo e suas origens, distinguir os afetos dos sentimentos. É que o advento da subjetividade forçará o pensamento a pensar uma instância anterior, ou pelo menos rigidamente distinta, da consciência em relação à exterioridade física. Em termos kantianos, especialmente, isso pode ser traduzido pelo esforço de pensar um *a priori* como condição de aparecimento de todo conhecimento, inclusive do psíquico. Se em Kant, porém, ainda conserva-se a irreducibilidade da sensibilidade em relação ao entendimento, começa a se delinear uma transcendentalização dos sentimentos; presença ocasional do sentimento-de-si

¹⁷⁶ CONDILLAC, E. B. *Traité des passions de l'âme*, III, in: *Diversités*, t. IX, p. 18. Cf. DESCARTES, R., **As paixões da alma**, int., notas, bibliografia e cronologia por Pascale D'Arcy, trad. bras. Rosemary Costhek Abílio, São Paulo: Martins Fontes. 1998, p. XXXVI.

¹⁷⁷ Na expressão de Pascale D'Arcy, em DESCARTES, 1998, p. XXXVI.

na primeira Crítica, passando pela importância notória do sentimento de respeito na segunda, para então na terceira ocupar lugar central os sentimentos de prazer e desprazer, para explicação dos juízos estéticos. Contudo, como veremos, ainda em Kant os sentimentos – exceção, talvez, ao de respeito na filosofia prática – são pensados como estritamente ligados às sensações: o sentimento depende da sensação. Em Fichte, a sensação depende do sentimento.

O termo *sentimento* é uma tradução do latino *sēntīre* (pres. at.; o infinitivo: *sentio*¹⁷⁸). A primeira coisa que chama a atenção, na etimologia da palavra, é que ela não é uma tradução de um termo grego; a se confiar nos dicionários etimológicos, o termo parece ter uma origem espúria. Fato é que ele já aparece na literatura latina, seguramente em textos literários da baixa idade média. O latim da idade média (especificamente, séc. XV) consagrou a forma que hoje conhecemos: *sentimentum*. Para isso, entretanto, seu significado passou do primordial *conjecturar* – mas não no sentido moderno de especular, antes mais próximo do termo, também moderno, pressentir, isto é, *entrever* – para o de *ser senciante*. Com efeito, o *ser senciante* deriva do latim (séc. XIII) *sentiens*, como adjetivo de segundo grau: *que sente*¹⁷⁹. Na *romanização* do latim, o francês é a língua que parece ter dado mais interesse ao vocábulo, pois é dela que data – séc. XVIII – a apropriação da forma latina mais acabada (*sentimentum*), a saber, *sentimental*, e dele derivaram as variações hoje usuais inclusive no português: sentimentalismo, etc.

Em termos de história da filosofia, por outro lado, parece não haver consenso sobre seu aparecimento. O termo aparece, claramente distinto da sensação e assim tematizado, no *Traité des sensations* (1754)¹⁸⁰, de Condillac – “O sentimento (sentiment) é capaz de ser mais vivo que a sensação (sensation)”. Mais importante que a mera distinção de denominação ou grau, é a ideia do sentimento

¹⁷⁸ “Sed ne me putes improbasse schedium Luciliane humilitatis, quod *sentio* et ipse carmine effingam”, cf. PETRÔNIO, **Satyricon** (edição bilíngüe), trad. Sandra M. G. Braga Bianchet, Belo Horizonte: Crisálidas, 2004, CAPVT IV, p. 16.

¹⁷⁹ Assim, o termo já aparece no *Dolce stil novo*, notadamente nos poemas de *Vita nuova*, de Dante Alighieri, por exemplo, “né dentro i sento tanto di valore” (poema L), “poi tanto furo, che cio che sentire” (poema LI), “sentiron pena de l’altrui dolore” (poema LVIII), “ché quella bella donna che tu senti” (poema LXXIX). ALIGHIERI, D. **Lírica**, trad. Jorge Wanderley, Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

¹⁸⁰ CONDILLAC, E. B. **Traité des sensations**, Tome II, Londres: Bure L’aîné, 1754, Chapitre II, §9 p. 28: “Le sentiment peut en être plus vif que celui de la Sensation”. Tradução livre nossa, baseada no original disponível em: <http://fr.wikisource.org/wiki/Trait%C3%A9_des_sensations/Premi%C3%A8re_partie>. Acesso em 10/10/2010.

como um estado passível de existir sem uma relação causal *direta* pelos sentidos, isto é, sem uma relação do corpo com algo externo a ele:

Como já distinguimos duas atenções, que estão na estátua, uma pelo olfato, a outra pela memória, podemos agora perceber uma terceira, que dá à imaginação, e cuja característica é fixar as impressões dos sentidos, para substituir um sentimento independente da ação dos objetos externos.¹⁸¹

Porém, ainda que o conceito de sentimento, em Condillac, seja distinguido do de sensação, seja pelo seu possível nível de vivacidade, seja por sua independência em relação à *atualidade* de objetos, permanece todavia secundário, *dependente* da existência, primeira, daquela.

Philippe Desan, em seu *Dictionnaire de Michel de Montaigne*¹⁸², aponta a ocorrência do termo nos *Ensaio*s (primeira publicação: 1580; segunda: 1588; terceira, póstuma, de acréscimos 1595): “Os usos da palavra 'sentimento', nos *Ensaio*s, são tão variados quanto os nossos, se não mais”¹⁸³. De um modo geral, segundo Desan, o sentimento está ligado à opinião, à crença e à consciência, assim como à sensibilidade, à afetividade e às paixões, porém “sua polissemia não é puro caos e, na complexidade do sentir, Montaigne liga em uma síntese indissoluvelmente psicológica e moral, o sentimento como afeto e o sentimento como consciência”¹⁸⁴. Enquanto afeto, o sentimento não é nada mais que o modo como somos afetados pelas coisas:

...a crítica dos sentidos que encerra a Apologia de Raimond Sebon denuncia o caráter enganador: alterando a forma das coisas. Por isso, a sensibilidade não pode estabelecer um conhecimento objetivo do mundo (II.12.601). Mas quando atenta-se à maneira como ela nos afeta (que é o sentimento mesmo), sem acreditar ingenuamente que deste modo nos são dadas as características das coisas que nos afetam, acerta-se. Isto quer dizer que da

¹⁸¹ Idem, pp. 57: “Comme nous avons distingué deux attentions, qui se font dans la statue, l' une par l' odorat, l' autre par la mémoire ; nous en pouvons actuellement remarquer une troisieme, qu' elle donne par l' imagination, et dont le caractere est d' arrêter les impressions des sens, pour y substituer un sentiment indépendant de l' action des objets extérieurs”.

¹⁸² DESAN, P., *Dictionnaire de Michel de Montaigne, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée*, Paris: Honoré Champion Éditeur, 2007; “*sentiment*”, pp. 1059-60.

¹⁸³ “Les usages du mot sentiment sont dans les Essais aussi variés que dans la nôtre, sinon plus”.

¹⁸⁴ “Sa polysémie pourtant n'est pas un pur chaos et, dans la complexité du sentir, Montaigne noue en une synthèse indissociablement psychologique et morale le sentiment comme affect et le sentiment comme conscience”.

sensibilidade Montaigne retém apenas o sentimento, dando a ele a presidência. Não há ciência senão do e pelo sentimento¹⁸⁵.

Por outro lado, Desan julga que, após uma crítica aos “*doutos que pretendem conhecer a natureza quando nada mais fazem do que reduzir suas regras à sua fantasia (II.12.526), projetando sobre a natureza esquemas mecânicos que lhe são estrangeiros (II.12536)*”, portanto, uma crítica a um realismo ingênuo, Montaigne “reivindica um conhecimento que procede inteiramente do sentimento”; para tanto, ele cita o último dos ensaios, o *Da experiência*: “Nessa universalidade, deixo-me ignorantemente e negligentemente manejar pela lei geral do mundo. Conhecê-la-ei o suficiente quanto a sentir (III.13.1073)”¹⁸⁶. Ademais, continua o comentador, “a ignorância representa o fundamento de uma ciência genuína, que acessa a pureza do sentir por ter rompido com as construções artificiais da opinião”¹⁸⁷, referenciando: “Só me julgo por sensação real (*vray sentiment*), não por raciocínio (III.13.1095)”¹⁸⁸. Neste sentido, como consequência da aproximação que o comentador faz (a partir das passagens em que Montaigne emprega a palavra sentimento e suas flexões, da crítica dos sentidos e da ciência) com a leitura dos *Ensaaios* como “experiência, vivida em primeira pessoa, e como análise”, o sentimento ganha uma segunda direção, nas palavras do comentador, “a dupla dimensão do sentimento”. Trata-se da “efetividade do sentir e a consciência que esta experiência implica por si mesma”¹⁸⁹. A consciência do sentimento é, para Desan,

¹⁸⁵ “...la critique des sens qui clôt l'“Apologie de Raimond Sebon” en dénonce le caractère trompeur: altérant la forme des choses. La sensibilité ne permet donc pas d'établir une connaissance objective du monde (II.12.601). Mais dès lors qu'on écoute en elle la manière dont elle nous affecte (ce qui est le sentiment même) sans plus croire naïvement que dans cette manière nous sont donnés les caractères des choses qui nous affectent, on est dans le vrai. C'est dire que dans sensibilité M. ne retient que le sentir, jusqu'à lui donner la présidence. Il n'y a de science que dans et par le sentiment”.

¹⁸⁶ MONTAIGNE, M., **Os ensaios: livro III**, trad. de Rosemary Costhek Abílio, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 434. Imediatamente antes da frase citada por Desan, Montaigne diz: “Estudo a mim mesmo mais do que a outro assunto. Essa é a minha metafísica, essa é a minha física” (idem, p. 434).

¹⁸⁷ O trecho completo do comentário de DESAN é, loc. cit., pp. 1059-60: “Contre les doctes qui croient connaître la nature alors qu'ils ne font que lui tailler ses règles à leur fantaisie (II.12.526) en projetant sur elle des schémas mécaniques qui lui sont étrangers (II.12536), Montaigne revendique une connaissance qui procède tout entière du sentiment: “En ceste université, je me laisse ignoramment et negligentement manier à la loi generale du monde. Je la sçauray assez quand je la sentiray” (III.13.1073). L'ignorance représente le fondement d'une science authentique qui accède à la pureté du sentir pour avoir su rompre avec les constructions artificielles de l'opinion: “je ne me juge que par *vray sentiment*, non par discours (III.13.1095)”.

¹⁸⁸ Idem, 469.

¹⁸⁹ DESAN, op. cit., p. 1060: “Aussi l'essai, entendu à la fois comme expérience, épreuve vécue en première personne, et comme analyse, s'engendre-t-il dans la double dimension du sentiment: l'effectivité du sentir et la conscience que cette épreuve implique par elle-même”.

uma chave para o que ele chama de “ética sutil de Montaigne”. Independentemente da correção das teses de Desan¹⁹⁰, o que importa aqui é a presença que ele aponta do *sentiment* – cremos nós, irredutível ao *páthos* antigo – nos *Ensaíos*. De resto, segundo entendemos, essa recorrência do termo, nas passagens invocadas por Desan, não permitem por si só, sem pouca controversa, postular uma teoria do sentimento suficientemente desenvolvida, em especial uma determinação fixa do termo, em distinção às paixões em seu sentido lato.

4.6 FICHTE LEITOR DE ROUSSEAU – O SENTIMENTO PURO

Pretendemos mostrar aqui que (1) Fichte declara uma filiação à filosofia de Rousseau, (2) através do elogio ao esforço de fundar a filosofia sobre o sentimento; no entanto, (3) Fichte é um leitor crítico de Rousseau, isso fica evidente na (4) crítica fichtiana ao erro de Rousseau, que, surpreendentemente, (5) é a declaração de uma radicalização do projeto rousseauísta; esta interpretação do Fichte leitor de Rousseau é, ainda, extremamente reveladora da (6) concepção fichtiana da filosofia e do (7) “discurso do método” fichtiano, que é, na verdade, (8) o fundamento da crítica e da radicalização fichtiana a Rousseau.

Desta investigação, extraímos as seguintes conclusões: (1) a filiação a Rousseau está baseada na pretensão fichtiana de levar a cabo o projeto filosófico de Rousseau, a saber, a ciência suprema enquanto conhecimento de si por meio de um conhecimento do sentimento-de-si, a (2) crítica de Fichte a Rousseau, isto é, o ponto preciso de discordância de Fichte em relação a Rousseau, está baseada na acusação por parte daquele (Fichte) de que este (Rousseau) não apreendeu que o conhecimento completo de si-mesmo não é dado simplesmente no conhecimento

¹⁹⁰ EVA, L., **A figura do filósofo, Ceticismo e subjetividade em Montaigne**, São Paulo: Edições Loyola, 2007, oferece um estudo mais demorado e pontual sobre o tema da subjetividade na obra de Montaigne. Na conclusão de seu livro, ele nos diz: “Essa variedade [no “emprego do termo “faculdade” para designar capacidades específicas da alma”] – aliada ao modo como as faculdades particulares se apresentam, como vimos, sem que se possa definir exatamente seus limites – parece contribuir para caracterizar uma traço recorrentemente detectado como “problemático” pelos comentadores: a fluidez e a aparente vagueza com que, a despeito de suas diversas nuances, surgem tais conceitos. Por esse ângulo, certamente nos afastamos das arquiteturas do sujeito cognoscente que serão produzidas por Descartes ou Kant”.

dos sentimentos, mas apenas no conhecimento do sentimento-de-si mais *primordial*, *puro*, nas palavras de Fichte, no “sentimento originário”; ainda segundo Fichte, e aqui temos a “teoria do erro” fichteana, (3) o sentimento é sempre verdadeiro, consistindo todo erro no juízo, e isto ocorre quando o juízo não está fundamentado em um “sentimento puro”, mas em sentimentos “mistos”; para Fichte, (4) os erros de Rousseau explicam-se pelo fato de que os seus juízos basearam-se em sentimentos mistos; o (5) *método da verdade* de Fichte consiste, então, em radicalizar o método rousseauísta, a saber, radicalizar o conhecimento-de-si pelos sentimentos como método da verdade, e da verdade da “ciência sublime”, isto se dá, como apontamos acima, pela busca de um sentimento primordial, originário, que revele o conhecimento-de-si-completo e, portanto, do conhecimento da verdade última.

Se esta nossa leitura estiver correta, devemos concluir sobre a filosofia de Fichte: (1) Ela é, essencialmente, uma filosofia *do* sentimento, no sentido rousseauísta do termo; (2) Fichte filia-se à tradição filosófica inaugurada por Rousseau de busca da verdade fundamental através da análise dos sentimentos; (3) Fichte distancia-se de Rousseau e, portanto, elabora um projeto próprio de investigação, ao criticar este por não ter sido mais radical em sua investigação verdadeira, (4) este projeto fichtiano é o seguinte: a verdade será encontrada na investigação de um sentimento originário, *fundamental*; desta forma, (5) a Doutrina-da-ciência de Fichte é, fundamentalmente, uma *Doutrina-do-sentimento – Gefühlslehre*.

Uma vez apresentados os objetivos deste nosso trabalho, convém declararmos como provaremos as hipóteses mencionadas: por uma análise de um trecho do *Discurso sobre as ciências e as artes*, e, em seguida, de uma análise de um trecho da obra de Fichte no qual ele comenta Rousseau, a saber, em *Sobre a destinação do sábio*.

Começemos com Rousseau. O trecho a se analisar é o seguinte:

Ô, virtude, ciência sublime das almas simples, são necessárias tantas penas e tanto estrondo para te conhecer? Teus princípios, não estão gravados em todos os corações? Não basta para aprender tuas leis voltar a entrar em si-mesmo e escutar a voz da consciência no silêncio das paixões? Eis aí a verdadeira filosofia, aprendamos a nos bastar com ela.¹⁹¹

¹⁹¹ ROUSSEAU, J.-J. **Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Oeuvres complètes**, Paris: Gallimard, 1964a, p. 30;

Na primeira oração, Rousseau diz: “Ò, virtude, ciência sublime das almas simples...”, eis a declaração de Rousseau sobre o que é a investigação da virtude: é a “ciência sublime”. A oração seguinte é uma pergunta retórica sobre o “método adequado” desta ciência sublime que foi apresentada, nos seguintes termos: “são necessárias tantas penas e tanto estrondo para te conhecer?”. O segredo da oração está em compreender em que consiste as “penas” e o “estrondo” e em quem Rousseau está pensando ao fazer esta crítica; este segredo será revelado ainda nesta passagem.

Antes, porém, diz o filósofo: “Teus princípios, não estão gravados em todos os corações?”, isto nós lemos do seguinte modo: Os princípios da ciência sublime, que é a virtude, devem ser íntimos a todos homens. Com isso Rousseau está preparando a afirmação seguinte, que é uma definição do método verdadeiro de descoberta desta ciência sublime; escutemos novamente a frase: “Não basta para aprender tuas leis voltar a entrar em si-mesmo e escutar a voz da consciência no silêncio das paixões?”. Em primeiro lugar, constatemos que a presente afirmação é uma contraposição àquela pergunta retórica anteriormente levantada (“são necessárias tantas penas e tanto estrondo para te conhecer?”), que neste contraposto encontra a solução do segredo do significado de seus termos e em quem Rousseau está pensando, a saber: as penas e o estrondo opõe-se a este outro modo de investigação, fundado na reflexão (“voltar a entra em si-mesmo”) e no conhecimento dos sentimentos (“escutar a voz da consciência no silêncio das paixões”)¹⁹². O projeto rousseauísta funda-se, portanto, no método reflexivo da investigação dos sentimentos. O que são, então, as penas e o estrondo da concepção filosófica oposta? Só pode ser as meticolosidades escolásticas (penas) e a glorificação da razão (estrondo), na medida em que elas representam o rigor lógico da combinação de conceitos e na pretensão metafísica de provar e demonstrar racionalmente os dogmas transcendentais. Em outras palavras, mais esquemáticas, as penas e o estrondo referem-se à vaidade e ao método racionalista, racionalismo significado aqui como estrondo enquanto confiança excessiva nos poderes da razão.

Discurso sobre as ciências e as artes. 2. ed. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

¹⁹² Neste sentido, cf. Espíndola, A. O lugar dos sentimentos na ética de Jean-Jacques Rousseau. In: **Revista de Filosofia**, v. 19, n. 25, p. 345-360, jul./dez. 2007.

Por fim, a passagem de Rousseau declara ainda mais dois pontos: (1) O método reflexivo em busca da verdade pelo sentimento é a “verdadeira filosofia”, a ciência sublime e (2), por isso, é um erro contrapor esta verdadeira filosofia à uma pretensa ciência da essência dos dogmas teológicos (Deus, liberdade, mundo) por meio da, digamos, mera análise lógica: “aprendamos a nos bastar com ela”.

Passemos agora ao comentário fichtiano da passagem de Rousseau acima analisada. Diz Fichte:

O que Rousseau tem de verdadeiro, se funda diretamente em seu sentimento; e seu conhecimento tem portanto o defeito de todo conhecimento fundado em um mero sentimento não desenvolvido; que em parte é inseguro, porque não dá conta completamente de seu sentimento; em parte o verdadeiro se mescla com o não-verdadeiro, porque um juízo fundado em um sentimento não desenvolvido apresenta como sendo equivalente o que não o é. Isto é, o sentimento nunca se engana, mas o juízo se equivoca quando interpreta de modo incorreto o sentimento e toma um sentimento misto por um puro.¹⁹³

Voltemos ao método de interpretação para poder extrair desse trecho todas as hipóteses de leitura que apresentamos no início deste texto. Fichte inicia com um elogio a Rousseau, pois este filósofo alcançou, de alguma forma, uma verdade (“O que Rousseau tem de verdadeiro...”), para em seguida especificar qual é esta verdade que Rousseau encontrou: os juízos baseados em seus sentimentos (“...[a verdade de Rousseau] se funda diretamente em seus sentimentos.”).

Após esta declaração de filiação, porém, Fichte começa a apresentar as razões de sua crítica a Rousseau; Fichte diz: “seu conhecimento tem portanto o defeito de todo conhecimento fundado em um mero sentimento não desenvolvido”, o que entendemos por: o conhecimento adquirido por Rousseau, a saber, de seus sentimentos, é, contudo, falho, isto por duas razões: (1) Rousseau não conseguiu explicar completamente a sua fonte da verdade, a saber, o sentimento (“em parte é inseguro, porque não dá conta completamente de seu sentimento”), e, em decorrência disso, (2) mesclou o verdadeiro com falso (“em parte o verdadeiro se mescla com o não-verdadeiro”), pois “um juízo fundado em um sentimento não desenvolvido apresenta como sendo equivalente o que não o é”; em outras palavras,

¹⁹³ FICHTE, J. G. **Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten**, *Fichtes sämtliche Werke*, Band 6, Berlin 1845/1846, s. 291; **Lições sobre a vocação do Sábio Seguido de reivindicação da Liberdade de Pensamento**, tradução e apresentação de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1999.

segundo Fichte, Rousseau, a despeito de ter encontrados verdades, as perdeu de vista ao misturá-las com falsidades; e a frase de Fichte acrescenta a razão segundo a qual Rousseau embaralhou verdades e falsidades: ele emitiu juízos fundados em sentimentos, o que, como vimos, é o mérito maior de Rousseau, segundo Fichte, mas tão-somente sobre “sentimentos mistos”.

Resta explicar, agora, o que Fichte está entendendo por “sentimentos mistos”, e isso é fornecido pelo filósofo na frase seguinte, que diz: “o sentimento nunca se engana, mas o juízo se equivoca quando interpreta de modo incorreto o sentimento e toma um sentimento misto por um puro”. A primeira observação a que devemos nos atentar é à distinção aqui formulada por Fichte entre sentimento misto e sentimento puro. Com esta distinção, Fichte está propondo que há um sentimento fundamental, essencial, originário, isto é, “sentimento puro”; deste sentimento, derivam todos os demais; temos, pois, um sentimento fundamental e uma multiplicidade de sentimentos que daquele sentimento originário deriva, estes sentimentos derivados misturam-se uns ao outros, formando assim sentimentos mistos.

Ora, uma vez explicada a distinção entre sentimento puro e sentimentos mistos, voltemos à frase de Fichte: ela afirma uma teoria da verdade e seu inverso complementar, uma teoria de erro. O que é, então, a verdade, para Fichte? – O juízo fundado no sentimento puro. O que é, por sua vez, o erro? - O juízo fundado em um sentimento misto, que é falsamente tomado por sentimento puro.

Por fim, disto que vimos, podemos extrair as seguintes conclusões, para uma interpretação de Fichte: O projeto fichtiano de um saber absoluto, isto é, de uma doutrina-da-ciência, tem de ser entendido como, primordialmente, uma doutrina-dos-sentimentos, na medida em que a fonte da verdade, e da verdade suprema, é o sentimento; nisto, Fichte é um discípulo de Rousseau. Esta doutrina-da-ciência enquanto doutrina-dos-sentimentos, no entanto, não é, como parece ser em Rousseau, uma investigação sobre os sentimentos em geral, mas, antes, uma investigação de um sentimento singular, a saber, do sentimento originário ou puro, e aqui está condensada a crítica fichteana a Rousseau, na medida que Fichte defende que a filosofia daquele erra ao confundir sentimentos mistos por um sentimento fundamental.

A busca deste sentimento primordial, por parte de Fichte, não será trilhada em um método diverso ao de Rousseau mas, ao contrário, na radicalização deste método, que é, em poucas palavras, uma investigação reflexiva que procura a essência do homem em sua consciência de si, mas em sua radicalização por parte de Fichte este método passa a ter um objeto privilegiado, a saber, um sentimento originário a partir do qual se possa analisar e explicitar toda a derivação e os limites dos demais sentimentos, sem, portanto, confundi-los.

Encontramos ao fim, neste Fichte rousseauísta, um avanço de tonalidade kantiana, na medida em que o método e o projeto rousseauísta, adotados por Fichte, procura ser radicalizado por meio de uma crítica dos sentimentos, isto é, uma investigação transcendental que procura determinar os limites e a validade do discurso filosófico fundado na reflexão sobre a consciência e o conhecimento-de-si enquanto conhecimento de um sentimento-de-si?

5 CONCLUSÃO

*Podemos nos olhar pelos avessos
que é tudo luz.*

*...noite estrelada,
passeio para os olhos mas abismo
para a imaginação, essa coitada.¹⁹⁴*

Se há uma tese que se procurou delinear nesta dissertação, se há um aspecto da filosofia kantiana (que esses estudos procuraram por em destaque) que aparece em Fichte como pretensão de radicalização, mas não de rompimento, é: a subjetivação da sensibilidade. *Subjetivação* é um termo lato, pois a rigor trata-se de *transcendentalização* – é uma lição primária de Kant defender a compatibilidade do realismo sensível com o idealismo transcendental, contrapartes que são os dois pontos-de-vista exclusivos e mutualmente dependentes dos “seres racionais finitos” –. Trata-se sempre, todavia, da reflexão transcendental sobre as faculdades humanas de conhecimento, portanto também da sensibilidade como *condição de possibilidade da constituição de objetos*. Condições de possibilidade são *formas do sujeito* transcendental. Assim sendo, a questão *buscada* por esta dissertação pode ainda ser formulada do seguinte modo: quais os corolários da *subjetivação da sensibilidade* (ou de modo mais estrito, da sensibilidade adquirir estatuto transcendental, operação feita por Kant ao longo das três críticas, mas fundamentalmente na *Estética*, na *Dedução* e no *Esquematismo* transcendentais, da Crítica da Razão Pura) para a *primeira filosofia* de Fichte, ou seja, da *Resenha ao Enesidemo* (1793) à *Doutrina-da-ciência nova methodo* (1798)? A questão, assim posta (relação Kant-Fichte), carece de rigor histórico, sendo uma ingenuidade em termos de estudos que se empenham em fazer uma gênese histórica e conceitual da filosofia de Fichte, pois é largamente sabido que a primeira década após a publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* é marcada, na Alemanha, por amplo debate, com pelo menos três orientações: wofff-leibniziana, kantiana e alternativas independentes (como a do ceticismo de Schulze e a do iluminismo conservador de Jacobi). Ademais, a *Aetas kantiana* nunca formou um bloco coeso

¹⁹⁴ TORRES FILHO, *desenvolturas*, in: **O Vôo Circunflexo**. Ed. Massao Ohno – Roswitha Kempf, São Paulo, 1981; *nítido céu*, in: **Novolume**, Ed. Iluminuras, São Paulo, 1997.

de estudiosos; pelo contrário, é entre os kantianos que há mais conflito interpretativo.

Por isso, os presentes estudos demoraram-se na tentativa de delimitar o *problema da coisa-em-si* a partir do debate entre críticos e intérpretes de Kant, concretamente no que diz respeito à *questão da afecção*. Como já o dissemos, as dificuldades relativas à afecção devem ser postas como uma problemática mais ampla de transcendentalização da sensibilidade.

Se Jacobi e Schulze podem manter-se reticentes em suas críticas, se Reinhold pode apenas defender-se dessas críticas, sem muito acrescentar de construtivo a elas, é porque tematizam a sensibilidade unicamente a partir de um esquema sensacionista – ou seja, identificando sensibilidade e sensações, ou ao menos, tomando as sensações como fundamento da sensibilidade. Com Fichte (e deveríamos antes mencionar Schiller), o sentimento ocupa um lugar mais profundo na explicação da sensibilidade. **O sentimento originário é condição de possibilidade das sensações. Ou, ainda, a sensação é a objetivação empírica do sentimento. Os sentimentos, por sua vez, são a subjetivação reflexiva do sentimento originário.** Desse modo, o sentimento precisa ser entendido, na *Grundlage*, como pertencente ao momento genético-construtivo do Eu absoluto, anterior à cisão sujeito-objeto.

REFERÊNCIAS

FONTES DA OBRA DE FICHTE

FICHTE, J. G. **Sämmtliche Werke**. Berlim: Walter de Gruyter, 1965. (Ed. I. H. Fichte).

_____. **Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada Filosofia**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **A Doutrina-da-Ciência de 1794**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **O Princípio da Doutrina-da-Ciência**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **O Programa da Doutrina-da-Ciência**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Comunicado claro como o Sol ao grande Público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima Filosofia**. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **A Doutrina-da-Ciência e o Saber Absoluto** (1ª parte). Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 2ª ed.

_____. **Reseña de “Enesidemo”** (Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía de los Elementos, comunicada em Jena por el señor Profesor Reinhold. Junto com uma defesa del escepticismo contra las pretenciones de la Crítica de la Razón, 1792, 445 págs., 8.º (sin lugar de impresión)). Prólogo, tradução e notas: Virginia Elena López Domínguez e Jacinto Rivera de Rosales, edição bilíngüe. Madrid: Ediciones Hiperión, 1982.

_____. **Doctrina de la Ciencia de 1811**. Tradução e apêndice: Alberto Ciria. Introdução: Reinhard Lauth. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

FONTES DA OBRA DE KANT

KANT, I. **Kants gesammelte Schriften**. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (in 23 Bänden). Berlin: Georg Reimer, 1910.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbekian: 2001.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1987.

_____. **Os progressos da metafísica**. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1987.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento?** Tradução: Artur Mourão. In: A Paz Perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições Setenta, 1995, p. 37-56.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução: V. Rohden, A. Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FONTES DA OBRA DE JACOBI, REINHOLD E SCHULZE

JACOBI, F. H. **Friedrich Heinrich Jacobi's Werke**. Herausgegeben von Friedrich Roth. Leipzig: Fleischer, 1812-1825.

_____. **David Hume acerca de la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo**. Traducción, Introducción y notas: Hugo Renato Ochoa Disselkoen. In: Revista observaciones Filosóficas, Traducciones, 2006. Director: Adolfo Vasquez Rocca. Disponível em: <<http://www.observacionesfilosoficas.net/jacobi.html>>. Acesso em 10/10/2010.

_____. **Carta a Fichte sobre el nihilismo**. Traducción, presentación y notas de Vicente Serrano. In: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 12, pp. 235-263. Servido de Publicaciones UCM. Madrid: 1995.

REINHOLD, K. L. **Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen**. v. 1. Jena: Mauke, 1790. (Re-edição: Fabbianelli (ed.). Hamburg: Meiner, 2004).

_____. **Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft**. Hamburg: Meiner, 1978.

FONTES DA BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALLISON, H. E. **Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense.** New Haven/London: Yale University Press. 1983.

BEISER, F. C. **German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801.** Cambridge: Harvard University Press, 2002.

BONACCINI, J. A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão.** 1. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

_____. *A aetas kantiana e o problema de Jacobi.* In: **O Que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 29-60, 2006.

_____. Peculiaridade e Dificuldade do Conceito de Idealismo Transcendental em Kant. In: **Princípios**, Natal, nº 3 (92-101), Jul./Dez. 1995.

_____. **Acerca do conceito de fenômeno na Crítica da razão Pura.** In: *Princípios*, Natal, nº 05, p. 159-186, 1997.

CASSIRER, E. **El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas II: Desarrollo y culminación del racionalismo; El problema del conocimiento en el sistema del empirismo; De Newton a Kant – La filosofía crítica.** 4a. reimp. México: FCE, 1993.

_____. **El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas III: Los sistemas postkantianos.** 4a. reimp. México: FCE, 1993 [1907].

CAYGILL, H. **Dicionário Kant.** Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

DISSELKOEN, H. R. O. Alcances del intento realista de Jacobi; la verdad más allá del discurso. In: **Revista Observaciones Filosóficas**, nº 5 / 2007. Disponível em: <<http://www.observacionesfilosoficas.net/alcancesdelintento.html>>. Acesso em 10/10/2010.

DRUET P.-P. L'Antoss fichtéen: Essai d'Élucidation d'une Métaphore. **Revue Philosophique de Louvain, Louvain-la-Neuve**, v. 70, p. 384-392, 1972.

FERRY, L. **Kant: uma leitura das três "Críticas".** Tradução: Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FINCHAM, R. The Impact of *Aenesidemus* upon Fichte and Schopenhauer. **Pli** 10 (2000), 96-126.

GIL, F. **Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant 1786-1844**. Coordenação: Gil, Fernando. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação, 1992.

GUEROULT, M. **L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte**. Paris: Les Belles Lettres, 1930. 2 v.

GUYER, P. **The Cambridge companion to Kant and modern philosophy**. Edited by Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Kant and the Claims of Knowledge**. New York: Cambridge University Press, 1987.

HARTMANN, N. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução de J. Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

LAUTH, R. **La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo**. Tradução de Bernabé Navarro. Ciudad del México: Instituto de investigaciones filosóficas, colección Cuadernos, Universidad Nacional autónoma de México. 1968.

LEBRUN, G. **Sobre Kant**. Organização: Rubens Rodrigues Torres Filho, tradução: José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

_____. **Kant e o fim da metafísica**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LÉON, X. **Fichte et son Temps**. Paris: Armand Colin, 1922. 2 v.

LOUZADO, G. L.. O paradoxo das coisas em si mesmas. In: **O Que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 19, pp. 149-64, 2005.

LUFT, E. **Fundamentação última é viável?** In: Cirne-Lima, C. R., Almeida, C. (Eds.) **Nós e o Absoluto**. Festschrift em Homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001b.

_____. **Problemas de Método na Filosofia de Fichte**. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 223-235, 2002.

PHILONENKO, A. **La liberté humaine dans la philosophie de Fichte**. Paris: J.Vrin, 1980.

_____. **L'œuvre de Fichte**. Paris: Vrin, 1984.

SANTORO, T. S. De Kant a Fichte: Apercepção como Fundamento. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 9, p. 71-90, 2007.

SANTOS, L. R. dos. O Espírito da Letra: Sobre o Conflito entre Fichte e Schiller a respeito da Linguagem da Filosofia. In: **Fichte: Crença. Imaginação e Temporalidade**. Porto: Campo das letras, 2002.

STOLZENBERG, J., Fichtes Satz "Ich bin". Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95. **Fichte Studien**, 6 (1994), pp. 1–34.

TORRES FILHO, R. R. **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

_____. **O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte**. São Paulo: Ática, 1975.

_____. **A finitude do eu na primeira filosofia de Fichte**. 110f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1969.